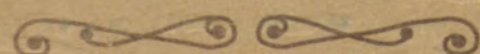
二十世纪中国史学名著

中国哲学史大纲

（外一种）

胡 适 著







河北教育出版社

二十世纪中国史学名著

中国古代史	夏曾佑 著
明清史论著集刊正续编	孟 森 著
中国历史研究法（外二种）	梁启超 著
观堂集林	王国维 著
明季滇黔佛教考 （外宗教史论著八种）	陈 垣 著
隋唐史	岑仲勉 著
中国史学史	金毓黻 著
史学要论	李守常 著
隋唐制度渊源略论稿（外二种）	陈寅恪 著
中国哲学史大纲（外一种）	胡 适 著
中国古代社会研究（外二种）	郭沫若 著
古史辨自序	顾颉刚 著
中国通史简编	范文澜 著
先秦诸子系年（外一种）	钱 穆 著
民族与古代中国史	傅斯年 著
安 阳	李 济 著
历史哲学教程	翦伯赞 著
世界通史	周谷城 著
史前期中国社会研究（外一种）	吕振羽 著
唐代长安与西域文明	向 达 著
中国古代社会史论	侯外庐 著
穹庐集	韩儒林 著
中国历史纲要	尚 钺 著
中国史探研	齐思和 著
北宋政治改革家王安石	邓广铭 著
朱元璋传	吴 晗 著
民族宗教论集	白寿彝 著
中法越南关系始末	邵循正 著
考古学论文集（外一种）	夏 鼐 著
长水粹编	谭其骧 著
魏晋南北朝史论丛（外一种）	唐长孺 著
尚书通论（外二种）	陈梦家 著
甲骨学商史论丛初集（外一种）	胡厚宣 著






数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT





二十世纪中国史学名著

中国哲学史大纲

（外一种）

胡 适 著



图书在版编目(CIP)数据

中国哲学史大纲(外一种)/胡适著. －石家庄:河北教育出版社
2001.6
二十世纪中国史学名著
ISBN 7-5434-4236-1

Ⅰ.中… Ⅱ.胡… Ⅲ.哲学史-研究-中国 Ⅳ.B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 42265 号



书　　名	二十世纪中国史学名著
	中国哲学史大纲(外一种)
作　　者	胡　适
责任编辑	张惠芝
装帧设计	慈立群
出版发行	河北教育出版社
	(石家庄市友谊北大街 330 号)
印　　刷	河北天润印刷有限责任公司
	(石家庄市友谊北大街 345 号)
开　　本	850×1168 毫米　1/32
印　　张	19.75
字　　数	409 千字
版　　次	2001 年 11 月第 1 版
	2001 年 11 月第 1 次印刷
书　　号	ISBN 7-5434-4236-1/K·176
定　　价	26.10 元



胡　适(1891～1962) 原名洪骍，字适之，安徽绩溪人。1910年赴美国留学，1914年毕业于康奈尔大学，次年进入哥伦比亚大学研究院，师从著名实用主义哲学家杜威。1917年完成博士论文后回国，受聘为北京大学教授，参与《新青年》的编辑工作。1926年赴英国，参加中英庚款谘询委员会会议，并在伦敦、巴黎查阅敦煌写本。翌年回国后，先后任光华大学教授、中国公学校长。1930年回北京大学任教，1932～1937年任北大文学院院长，1938～1942年任中国驻美国大使，1946～1948年任北京大学校长，1949年后旅居美国。1958年回台北，任台湾中央研究院院长。治学广泛，著述繁富，主要有《中国哲学史大纲》、《白话文学史》、《胡适文存》(三集)、《胡适论学近著》等。

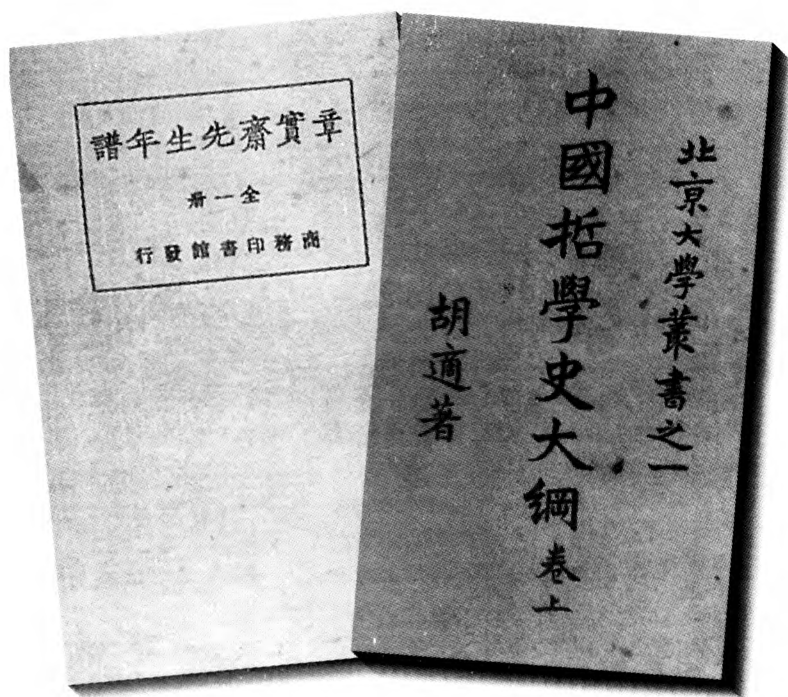


胡适与陈垣合影

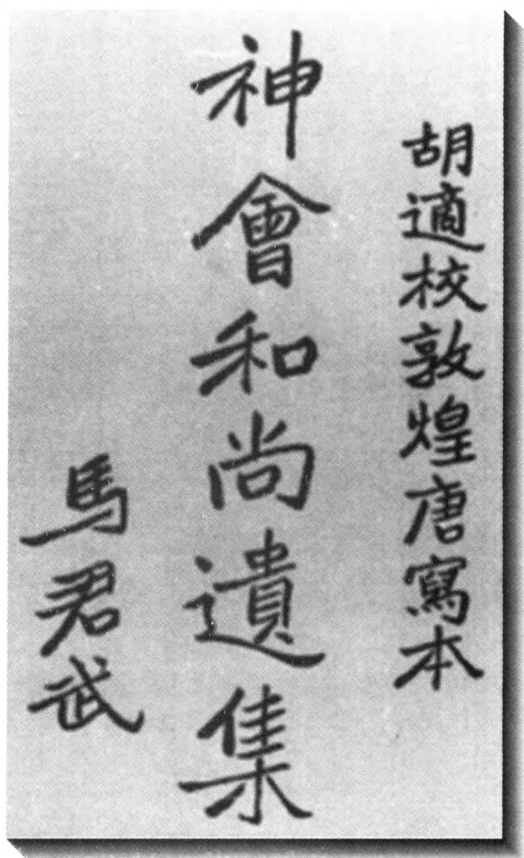




《胡适文存》、《胡适文存二集》、《胡适文存三集》书影



《中国哲学史大纲》、《章实斋先生年谱》书影



胡适先生手迹

出版说明

20 世纪是中国史学发展最显著、变革最深刻的时期。新时代、新史观、新史料、新方法、新的学术文化氛围等等，造就了 20 世纪的中国史学。

20 世纪中国史学，大家辈出，学派林立，名著累累，异彩纷呈，在中国史学发展中占有极其重要的地位。现在的中国史学和未来的中国史学都得力于并将继续得力于先贤的这些努力；特别是马克思主义史学在中国的产生和发展，代表了中国史学发展的前进方向。

20 世纪中国史学，是中国历史学家研究成果在学术文化上的一个重要的反映，成为时代的宏伟纪录；同时，它又反作用于前者，在促进社会变革与革命、增强爱国主义、加强民族团结、推动社会进步、提高民族素质、增益人们智慧等方面，一直发挥着积极的作用。

20 世纪中国史学，是 20 世纪世界史学的一个重要部分。如果说 20 世纪的外国史学对 20 世纪的中国史学发展产生了很大影响的话，那么，近几十年来尤其是八九十年代以来，中国史学也在逐步扩大它对外国史学发展的影响。这种双向的

交流和影响，必将有利于推动世界史学的进一步发展。

在世纪之交，编辑、出版《二十世纪中国史学名著》，是对百年史学名著的整理和总结，是尊重它们在史学上的成就和史学史上的地位，也是为后人学习、研究20世纪中国史学优秀遗产提供方便，是学术文化积累的基础工程。同时，这个工程也为外国学者进一步了解20世纪中国史学提供方便。从这个意义上说，这套书也可看作是向世界展示20世纪中国史学的一个学术长廊。

本社有志于从事这一尊重前人、裨益今人、嘉惠后人的文化出版工程。目的是推动中国史学事业的繁荣和发展、促进中外史学交流。我们在史学界诸多专家学者的支持下，决定编辑、出版《二十世纪中国史学名著》。这一工程繁重浩大，工作烦琐，限于我们的识见和能力，舛误纰缪在所难免，敬祈方家和广大读者不吝指正。

河北教育出版社

1999年12月

编校凡例

一、编选范围。《二十世纪中国史学名著》编选20世纪出版的、对当时史学发展或对其后史学发展产生过重大作用和重大影响，即在20世纪中国史学发展上占有重要地位者。专著、论集，一视同仁；名著、名篇，皆所珍惜。范围既广，其工甚巨，故先期编选部分已辞世的史学家的名著。

二、版本与编次。尽量选择好的底本，即作者的修订本或校阅本，精心编校，自成一卷。每卷冠有作者照片、小传、书影、手迹等。书首有总序，继之为目录、前言、正文，正文后或有附录，书末以作者著述要目为殿。原著按旧式提行分段者，改为现在通行的分段形式。独立成段的引文变换字体缩格排印。原著用文末注者，改为页下脚注；双行夹注改为单行小字夹注；夹注首尾原用括号者，一般删去括号；注文自成单元。

三、编校原则。除版式与必要的技术性处理外，原著的内容及结构，一仍其旧，以存文本原貌。

四、规范用字。改异体字为正体字，改繁体字为简化字，原则上以中华人民共和国文化部、中国文字改革委员会1955

年12月22日发布的《第一批异体字整理表》，国家语言文字工作委员会1986年10月10日重新发表的《简化字总表》和国家语言文字工作委员会、国家教育委员会1988年1月26日发布的《现代汉语通用字表》为准。凡属繁体字与简化字一对一者，均用简化字，如趙与赵、興与兴等；如系多对一者或多音多义字，则根据情况区别对待，如乾、幹与干等。对于姓名、地名、书名等专用名词，如用正体字、简化字容易产生歧义者，则保留原来的文字形体，如文徵明不改为文征明，鄠县不改为户县，《淮南子·氾论训》不改为《淮南子·泛论训》等。通假字、古今字、省形字等均保留原貌。每个时代都有其独特语言，每个作者都有其惯用字词，凡有根据者则不改为现在通行的字词。

五、标点符号。凡竖排、无标点或用旧式句读者，除个别有特殊要求者或限于目前的技术条件无法排印者外，一律改为横排、新式标点。标点符号的使用，以1996年6月1日起实施的《中华人民共和国国家标准标点符号用法》为准。原著有专名（如人名、地名等）号者，均予省略；如专名号所标为并列关系且非集合词语者，其间加顿号以便区别。书名号一律用规范形式（《　》、〈　〉，外文书名排斜体），原著无书名号或书名号不规范、不完整者，一律补加或改正。

六、校改错讹。原著多为流传已久的名著，对其文字一般不作改动。但确属错讹者，在所当改；一般笔画之误，鲁鱼淆舛，显系误写错排者，径改不出校记。前人引书，常有省略约减或个别词语的更动，只要不失原意，则不以所引书改动引文。确需校改增删之处，用尖括号（＜　＞）括住的字词，表示删去；用方括号（[　]）括住的字词，表示改正；用

六角括号(〔 〕)括住的字词，表示增补。对校改增删者，一般加圈码右上角注注号（①、②、③……），并在同页脚注中说明校改增删理由及根据，其后用“校者注”字样与原著注释加以区分。

七、残缺处理。原著中因字迹模糊或纸页残缺而致无法辨认，又无其他版本可据以核查者，根据所缺字数用“□”表示；所缺字数无法确定者，用“（下缺）”表示。

八、数字用法。一般保留原著的用法。如同一部书或同一卷书数字用法不一致时，一律用汉字表示。

总　　序

戴　逸

20 世纪即将过去，21 世纪即将到来。回顾过去一个世纪的中国历史学，它经历了曲折崎岖的路程，也取得了伟大丰厚的成绩。这一百年内产生了不少杰出的历史学家，像王国维、梁启超、陈垣、陈寅恪、胡适、顾颉刚、钱穆、郭沫若、范文澜、翦伯赞、吕振羽、侯外庐，等等，这是中国历史上少有的情况。杰出的历史学家，一百年出不了几个。两千多年前出现了一位伟大的历史学家司马迁；司马迁死后一百多年，产生了班固；班固死后五十多年产生了荀悦；又过了八十多年产生了陈寿。11 世纪产生了欧阳修和司马光及其助手刘恕、刘攽与范祖禹，12 世纪产生了郑樵。18 世纪历史学家比较多，像赵翼、钱大昕、王鸣盛、全祖望、章学诚，等等。20 世纪的历史学家就更多了，代表作也比较多。最重要的是

20世纪前期完成了传统史学向近代史学的过渡。同时，20世纪发现的史料大大促进了本世纪史学的发展，这也是过去所没有的。汉代在孔壁里发现了《古文尚书》，西晋时在战国魏墓中发现了《竹书纪年》，这在学术史上均可大书特书。但在古代，这种重大发现数量不算多，时间间隔也很长。20世纪史料的发现是过去任何时代不能相比的，是大批的、连续的、重大的发现；从古到今都有，极为丰富。一是19世纪末20世纪初发现了甲骨文，还有金文即钟鼎文（金石文字从宋以后已有不少发现），产生了王国维、罗振玉、李济、郭沫若、董作宾、胡厚宣等一大批研究专家。如果没有甲骨文、金文的发现，他们的成绩就不会那么大。二是帛书和简牍的发现。长沙马王堆帛书和山东临沂、湖北云梦、甘肃居延等地简牍的出土，对先秦史和秦汉史研究具有重大意义，由此产生了劳幹等研究专家。三是敦煌文书的发现，促进了魏晋南北朝、隋唐以及宋、西夏历史研究的深入，丰富了中国历史的内容，产生出陈寅恪、常书鸿、唐长孺等一大批学者。四是外文材料以及少数民族文字如蒙古文、满文史料的发掘利用，扩大了中国历史学的研究范围，产生出陈垣、冯承钧、韩儒林、向达等一批蒙元史、中外交通史以及世界史研究专家。五是明清档案的开放使用。这部分材料极其丰富，有上千万件，有的一件材料就能装一汽车，管理这批档案的工作人员就多达二百人；研究专家则有孟森、郑天挺、王钟翰等。有的学者非常重视史料，例如傅斯年说史料就是史学。这个说法不一定很合适，但是强调史料的重要，也有它的合理性。有的专家穷年累月，劳精费神，一辈子搞史料，这也是对史学的贡献，不能因为他专搞史料，就说他不是史学家。史料研究是

关系到历史学盛衰的非常重要的问题。

回顾20世纪中国历史学，可以概括出它的三个主要特点。

第一，进化史观的引进。这是20世纪历史学的显著标志。自从严复翻译了《天演论》，社会进化学说风靡全中国，中国近代学术均奉之为圭臬。在此以前的史学，可以划到传统史学里去。20世纪初，梁启超发表《中国史叙论》、《新史学》，夏曾佑著《中国古代史》，提出“史界革命”，显然是受到西方的影响，提倡以进化史观为历史研究的指导思想。中国传统史学有一种影响很大的历史观念，认为社会历史越古越好，尧、舜、禹、汤、文、武、周公，传中国的道统，他们所处的时代是中国历史上的黄金时代。“新史学”显然不同，主张历史是进步的。今文学派和康有为的思想中已经有进化史观的因素，但更明确地提出系统的进化观点的则是梁启超。他认为不进行史界革命，中国就没有出路。他说：“史界革命不起，则吾国遂不可救。悠悠万事，惟此为大。”（《新史学·中国之旧史》）以后的历史学家，包括王国维、陈寅恪、陈垣、胡适、傅斯年等人，都具有进化史观。进化史观不但认为历史是进步的，同时还强调历史的因果关系。梁启超就曾经反复强调过这一点。五四运动对传统的批判，是建立在进化史观基础之上的。顾颉刚提出“层累地造成古史”观，实际上是进化史观走到极端的产物。他提出了疑古辨伪思想，认为上古时代不仅不是进步的，而且儒家宣扬的那种黄金时代，历史上根本不存在。当时怀疑古书、否定古史的风气非常盛行。这种疑古观念有它的片面性，但在廓清古史迷雾方面，它是有贡献的。古代确实有很多传说的东西，不可深信，但也不

可完全丢弃，传说中包含着历史真实的颗粒。顾颉刚等通过辨伪祛疑，还历史真实面目，功劳很大，不可磨灭。

第二，唯物史观的学习和运用。这是20世纪中国史学的伟大进步。20年代以后传入了马克思主义的唯物史观。唯物史观相对于进化论来说，是更高层次上的理论，它承认进化史观，包含了进化史观的合理内核。马克思主义本身就是受达尔文学说影响产生的。那么，唯物史观给史学增加了什么新内容呢？一是唯物史观在承认历史是进步的、具有因果关系的同时，明确提出客观世界是被规律所制约的，历史发展具有规律性。当然，在承认这一点的时候，我们要牢牢记住，社会历史和自然界不一样。社会有人参与，有主观参与，内容更加复杂。历史规律不像自然界规律那样单纯，而是掺进了人的活动，通过偶然来实现必然，所以对历史的研究更加复杂。但历史规律是客观的，不是主观的。这一点不仅与唯心史观不同，与进化史观也是不同的。后来出现的弊端是把社会历史和自然界一样看待，过分强调规律，陷入了机械唯物论。二是承认历史是前进的，历史前进的决定性因素是生产力的发展、生产方式的发展，是经济原因。历史发展是许多因素交互作用的结果，并不仅仅是经济在其中起作用，如果单纯强调经济的决定作用，又会陷入简单的经济决定论。要重视历史发展中多种复杂因素的相互作用。不重视政治的、经济的、文化的、军事的、地理的种种因素，在历史研究中就不能前进一步。因此，唯物史观一方面区别于唯心史观那种把英雄人物或思想、政治和上层建筑视为历史发展决定因素的观点，另一方面也区别于机械唯物论不承认其他因素起作用的观点。我们承认经济因素在历史发展中起最重要的作用，

这是唯物史观给我们认识上增加的新内容。三是唯物史观把阶级斗争看做阶级社会前进的动力。马克思主义反复强调，阶级存在于社会统一体内，各阶级之间既有矛盾对立，又相互统一，不能把社会看成仅仅是阶级之间的斗争。把阶级斗争绝对化，“以阶级斗争为纲”，这是对马克思主义的曲解。在20世纪，唯物史观对中国史学发展所起的作用是很大的。无论马克思主义者，还是非马克思主义者，都必须承认马克思主义唯物史观对中国学术的巨大影响，这是事实。同时也要承认，唯物史观与传统史学及进化史观虽然不同，但并非与之绝对对立，而是吸收了传统史学的精华，认同于进化史观而更加科学化了。过去我们往往把它们对立起来，应该汲取这个教训。

第三，理性精神的张扬，或曰理性的发醒。所谓理性精神，就是承认人具有正确认知客观历史的能力。这是相对于蒙昧主义和宗教思想认为世界是不可知的、是由超自然力量主宰的观点而言的，也是相对于仅凭主观感悟认知世界而言的。理性精神是用人的心智来分析、论证、解释历史，依靠理性的推导、逻辑的证明，归纳演绎出结论，而不是按照超自然力量的启示、按照人的直观感悟理解历史。一旦离开理性，就无法正确认识任何历史问题。过去乾嘉学派颇有一点近代的理性精神。他们以“实事求是”作为治学宗旨，重视证据，无征不信，不受权威影响，有独立的研究精神，即使对《尚书》这样权威性的古书也不迷信不盲从。这种理性精神，是传统史学留给我们的一份珍贵遗产。中国传统史学的具体成果是很多的，但如果从中国传统认知方式来看，我感觉中国的思想认识方式还是一种直观的感悟，有点像佛教禅

宗的顿悟。宋明理学是用直观方法，从整体上把握认知对象；而乾嘉学派是从具体方面分析、归纳、演绎，从而达到理性认识。这是两种不同的认知方法。中国传统中感悟式认知方法比较发达，而理性方面的认识比较少。当然，在后来的著作中，如司马光撰《资治通鉴考异》，也有这方面的因素。考证学也有这种理性因素，事实是怎么回事，就是怎么回事。这种认知方法更接近于近代科学认识方法。近代科学是把对象独立起来进行研究，排除外部干扰，在实验室里通过实验得出结论。我觉得20世纪20年代的科学与玄学之争，就是这两种认知方法的不同路径，是理性分析与直观感悟之争。玄学也不是胡说八道，也有它的道理。胡适他们主张科学，更具有理性精神。中国近代的实证史学观，如梁启超的“中国历史研究法”，王国维的“二重证据法”，胡适的“大胆假设，小心求证”，一方面继承了乾嘉学派的治学路数，一方面又接受了西方的科学方法。运用唯物史观研究历史的著作，20年代有李大钊的《史学要论》。研究成绩最大、起步最早的当推郭沫若，他的《中国古代社会研究》不论现在看来有什么缺点，却是用科学方法研究中国历史的开山之作。以后，吕振羽在中国古代社会研究方面最早提出西周封建说。中国历史学在突破传统以后，没过多久就以崭新的姿态出现在历史舞台上。尽管当时李大钊、郭沫若以及后来的范文澜、翦伯赞、吕振羽等早期的马克思主义史学家理论上尚未成熟，研究成果难免有粗糙之处，但这时的历史学用马克思主义武装起来，既和传统史学不同，也和近代实证史学不同。这里有一个问题值得探讨，即马克思主义史学和实证主义史学是什么关系。马克思主义史学实际上吸收了实证主义史学的优点，比如进

化史观、理性精神，还有爱国主义，并进一步加以发展，而摒弃了它的不足。马克思主义史学高出于实证史学，更加科学，但又继承了后者的优点。过去常常用资产阶级史学家和无产阶级史学家区分两代史学家,用阶级属性看待一个学者、一种学术，这并不科学。阶级是由经济、政治等社会地位决定的，知识领域里的阶级划分要复杂得多。很多知识带有普遍真理的性质，各阶级都可以接受。自然科学没有阶级属性，不存在资产阶级物理学、无产阶级物理学。社会科学有所不同，在世界观、历史观上可以判断阶级属性，但其中是否也有与自然科学相同的真理性的知识？历史智慧任何阶级都可以借鉴，不能说这是资产阶级智慧，那是无产阶级智慧。历史提供的某种智慧，不是对一些阶级适用，对另外的阶级不适用。历史智慧中的很大一部分是人类的共同财富。把这种知识与智慧简单地归纳为资产阶级的或无产阶级的，这种划分方法很不妥当。有些知识超越时代，超越阶级，是真理性的东西，对任何阶级都适用。王国维的研究成果，我们至今还承认其价值。他有不足，我们可以补充，但他的研究结论，今天还是能够站得住脚的；否则，就没有历史的继承了。随意把学者、学派和学术画上阶级符号从而确定其阶级属性的做法是有害的。因此，不应简单地突出马克思主义史学与实证主义史学的对立，而看不到他们之间的继承性。郭沫若的研究成果，是在王国维、罗振玉研究的基础上取得的，他很尊重他们的成果。范文澜是黄侃的学生，而黄侃是章太炎的弟子，从经学起家，他们有这种学术上的传承关系，不承认也不行。过去我们把梁启超、王国维、陈寅恪、陈垣都孤立起来，实际上后人很多成果和方法都从他们那里继承发展而

来。我们研究20世纪中国历史学，应该看到这个事实。

历史研究的对象是过去，而研究的目的却是认识今天。20世纪一代又一代的历史学家不断地研究过去，重新认识传统的中国，为的是要更深入、更准确地认识今天中国的国情。我们可以把这一百年中国史学划分为四个阶段，每一个阶段都产生了一批历史学家，他们之间，既有继承，也有发展。

第一代史学家处于转型时期，他们的使命是促使中国传统史学转向进化史观与理性主义史学。鸦片战争以后，中国遭受外国资本主义侵略，国力衰弱，民族前途充满危机。在这种情况下，先进人士为探索救国救民的真理，必然要认识中国的过去，用新的观点和方法重新审视中国的历史。认识中国的过去，归根结底是要认清中国的现实，寻找现实出路，创造未来。正像郭沫若所说的那样："对于未来社会的待望逼迫着我们不能不生出清算过往社会的要求。古人说：'前事不忘，后事之师。'认清楚过往的来程也正好决定我们未来的去向。"（《中国古代社会研究·自序》）当时的社会变革使他们的认识产生了一次飞跃。中国传统历史学的成绩很大，是丰富的极为宝贵的史学遗产，但也存在很大的局限性。一是封闭性。中国的古代虽然与世界有联系，但非常少，所以当时中国人存在的观念，就是世界上只有一个中国，其他民族和国家文明程度低下，没有历史。这样一种理解，并不是某个人的缺点，而是整个时代的局限性。封闭的历史观，闭目塞听，以致不能正确恰当地认识自己在世界民族之林中所处的地位。二是传统史学中英雄史观、个人史观占主导地位。传统史书突出记载帝王将相的活动，而对整个社会生活语焉不详。三是传统史学所反映的历史内容，主要是政治史和军事

史。社会历史是多线条、多层面的立体，然而中国传统史学只把它看成一个平面，突出政治史和军事史。梁启超曾批评过去的史学“知有朝廷而不知有国家；知有个人而不知有群体；知有陈迹而不知有今务；知有事实而不知有理想”（《新史学·中国之旧史》）。由于中国传统史学存在这几个弱点，尽管史学遗产比其他国家丰富，但在历史观上具有很大的局限性。到了近代，人们对中国历史有了深刻认识，这种状况开始改变。梁启超、章太炎、夏曾佑等积极批评传统史学与旧史观，宣扬进化史观，王国维、陈寅恪、陈垣、顾颉刚等也都具有进化史观，这标志着中国史学由传统类型转化为近代类型。近代史学是包括经济、政治、军事、外交、文化、社会、民族各方面历史内容的，视中国历史为世界历史的一个部分。通过第一代史学家的努力，中国传统史学过渡到近代史学。

第二代史学家处于创新时期，其主要任务是用唯物史观作指导，把历史作为客观的有规律的对象加以研究，创立马克思主义的中国史学。翦伯赞的贡献是在历史理论方面，《历史哲学教程》一书全面阐述了用唯物史观研究历史的理论。范文澜的贡献在于对整个中国历史的全面清算，《中国通史简编》和《中国近代史》二书奠定了他作为马克思主义史学家的学术地位。马克思主义史学与实证主义史学的相通之处，除了进化史观、理性精神以外，还有一个内容就是爱国主义。第一代史学家梁启超虽然是改良主义者，但他希望中国富强，也是爱国志士。陈垣在日伪统治下的北平著《通鉴胡注表微》，顾颉刚创办《禹贡》杂志，都是爱国的表现。郭沫若、范文澜、翦伯赞继承发扬民族气节，他们都是爱国主义者。20世

纪史学家绝大多数都是这样,因为处在当时的历史条件下,反对民族压迫,实现国家独立与民族振兴,是人们共同的心理需求。这是中国史学的一种优良传统。不仅当时的历史学家,即使当时的新儒家,也以振兴中华为己任,他们的研究成果,不应一概摈弃。20 世纪 30 年代以后,马克思主义在中国历史学界取得了越来越重要的地位。这一代历史学家的最大贡献就在于用唯物史观作为历史研究的理论和方法,继承前人成果,对中国历史以及近代社会性质作了全新的解释,真正把历史学作为揭示客观历史规律的科学。不管他们对这个规律研究得是否清楚,但他们承认历史发展规律,并且朝这个方向作了努力。

第三代史学家亦即中华人民共和国成立以后成长起来的史学家,处于继承时期,不但继承马克思主义史学,接受了唯物史观,而且也承认进化史观和理性主义的历史地位。他们的重大成就,就是组织起一支浩浩荡荡的史学队伍,在学术上初步形成完整的史学体系。新中国成立前的史学尚未建立起完整的学科体系,上古史、古代史研究很多,近代史就没有什么研究。新中国成立后,古代史、近代史、现代史、世界史、史学理论、专史等学科比较齐全了,而且比较注意宏观研究、通史研究。农民战争问题、历史分期问题、历史主义问题等宏观理论问题曾经形成全国范围的热烈讨论。通史著作就有郭沫若的、范文澜的、翦伯赞的、尚钺的好几部。第三代史学家学习他们这种特点,比较注重研究通史,对我们史学队伍的发展壮大很有好处。这个时期的历史研究注重总体研究,但还没有达到非常精细的地步,这也是新中国成立以来史学的特点。关于中国近代史,新中国成立以前研究得

很不够。新中国成立后，中国近代史研究从附庸蔚为大国，与古代史研究、世界史研究鼎足而立，再加上各类专史研究，完整的学科体系终于建立起来了。

第三代史学家在以马克思主义唯物史观作为普遍指导思想的同时，也产生了一些问题。一是学术研究中的教条主义和“左”的倾向，特别是“以阶级斗争为纲”使“左”的倾向发展到极点。农民战争史代替了整个的中国历史，讲到每个朝代都以农民战争开头：汉王朝建立始于秦末农民起义，唐王朝建立始于隋末农民起义，中国历史成为一部农民起义史。历史人物评价也打上“左”的烙印，不但帝王将相全被打倒，而且杜甫、苏轼这些著名诗人也被打倒，后来连农民起义领袖都被打倒。毛泽东同志在《中国革命和中国共产党》一文中列举的十几个农民起义人物，大多也被打倒。项羽自然不用说，刘邦、朱元璋背叛了农民阶级，蜕变为地主阶级；李密投降唐朝，出卖了农民起义；李自成进京后腐化堕落，导致起义失败。这些农民起义领袖都被批判，被完全否定，中国历史上也就没有好人了，只有一些科学家如张衡、李时珍等搞发明创造，还予以肯定。“以阶级斗争为纲”，历史人物全被打倒，历史内容丰富不起来，史学一下子变成这种状况，令人浩叹，发人深思。二是学术与社会的关系没有摆正。史学从根本上来说，和社会关系密切，不能脱离社会。但历史又不是现实，不能把历史等同于现实。历史学并不是以现实社会为研究对象，它是研究已经过去了的事情，而不是当前对策研究。所以史学和现实社会有联系，又有距离。第一代史学家如王国维、陈寅恪强调学术独立，也有它的合理性，学术相对独立于现实社会是必要的。新中国成立后，史学与政

治关系十分密切。我们经历的多次政治运动，都是把历史作为现实斗争的工具。本来以为历史就是几千年几百年前的陈迹，和现实没有关系了，可实际上，研究历史是站在阶级斗争的风口上，决不是政治斗争的避风港。新中国成立之初，开始是批判《清宫秘史》，接着又批判《武训传》，都和历史研究有关系。反右派的时候牵扯的人和事就更多了。批判资本主义萌芽理论，批判历史分期理论，批判关于李秀成的评价，直至批判吴晗的《海瑞罢官》，“文化大革命”就是从历史学打开突破口的，历史与现实的关系太密切了。再后来批林批孔，评法批儒，影射史学泛滥，历史和现实混淆不分，严重歪曲了历史，歪曲了马克思主义唯物史观。历史和现实的关系问题是20世纪中国史学的大问题，有惨痛的教训。究竟应该怎样摆正史学与现实社会的关系？我觉得二者既很密切，又有距离；既相互关联，又相对独立。历史学要真正成为科学，应有相对独立性。已经形成的事实，必须实事求是地对待，不能为了当前的需要，对历史采取实用主义态度，否则终究会走到邪路上去。影射史学也不是从“文化大革命”开始，抗日战争时期就有了。虽然那时是为了抗日，反对蒋介石，有特定的历史原因，并且在实际上也发挥了积极作用，但那种把历史与现实紧密“挂钩”的方法并不可取。我们应该看到历史是已经完成的客观过程，揭示历史规律是为了更好地认知未来，不能随意服从主观的需要。历史能给人提供的是一种智慧，而不是某种直接的现实对策。这种智慧层次比较高，能够培养和提高人的素质，通过这个中介增强人们对现实社会的认识，提高人类文明程度。

第四代史学家是在“文化大革命”结束以后成长起来的。

经过十年“文化大革命”，历史学从文化废墟中走出来，发展很快。近二十年的时间，中国史学处于重新探索阶段。一是经过“文化大革命”的惨痛教训，人们开始反思中国史学究竟存在什么问题，特别是“文化大革命”中历史学被“四人帮”所利用，成为他们篡党夺权的工具，马克思主义史学完全被扭曲了，中国史学的出路何在？二是随着改革开放，中国史学与世界史学接触，国外和港台地区的史学理论、史学成果大量拥来，刺激了人们对中国史学的探索。新中国成立以后到“文化大革命”结束这段时间里，中国几乎与世界隔绝，对于外国的经济、政治和文化，我们很不了解，也看不到关于这方面的书。改革开放以后，人们思想活跃，对国外传入的各种史学流派，诸如德国的文化形态史学、法国的年鉴派史学、美国的新史学、苏联的计量史学等等，都感到非常新鲜。国外史学在理论体系和研究方法方面有许多长处，可以弥补我国在教条主义影响下极度贫乏的史学理论。因此，第四代史学工作者积极吸取国外各种史学思想，引进和借鉴他们的研究方法，试图探索出一种适合中国国情的史学理论体系。三是面临中国经济体制转轨和苏联、东欧巨变的影响，马克思主义史学受到严峻挑战。马克思主义理论是否已经过时，今后还要不要坚持，怎样坚持，这些都需要进一步反思，探究答案。毫无疑问，马克思主义仍然是科学的理论和方法，但马克思主义只能依靠自己的理论威力争取群众，而不能靠行政命令，不能靠有组织的大批判和压服。所以，怎样面对新形势和新需要，更加自觉地运用马克思主义研究历史问题，仍然是摆在我们面前的一项紧迫任务。马克思主义本身就是一种开放、发展的学说，是吸收德国古典哲学、英国古典政治

经济学、法国空想社会主义合理内核产生的。只有吸收全人类文化成果中的营养，才能发展马克思主义。如何正确对待各种学术流派，是发展马克思主义的重大问题。解决好这个问题，中国史学才能发展，才会有生命力。这是一个非常关键的问题。20世纪历史学本应该解决这些问题，但实际上没有很好地解决。

回顾20世纪史学，还有许多问题，比如如何对待传统，这个问题就值得总结。20世纪的思想界，包括历史学界在内，都有一个对待传统的态度问题。人们既破除传统，叛离传统，超越传统，又回归传统，认同传统，继承传统，总是在这两者之间来回摇摆。从历史上看，用科学思想武装的近代社会，必然要对传统产生离异的力量。20世纪初，第一代史学家叛离传统的倾向是比较明显的。五四时期吴虞、钱玄同等人主张"打倒孔家店"，把所有传统的东西都扔到垃圾堆里去，反对传统的态度非常激烈。当时如果不叛离传统，不坚决地与传统思想划清界限，新文化就建立不起来。我们不能用现在的眼光去看待"五四"反传统，指责它不应该如何如何。它当然有片面性，但又有合理性。因为传统把人束缚得太厉害了，不从传统中解放出来，社会就不会进步。所以当时反传统是进步的，必须经过这个阶段。但以后学术界又曾逐渐回归传统。我觉得五四时期的学术趋向是离异传统，到清华研究院成立，包括梁启超、陈寅恪、王国维、赵元任四大导师，一直到30年代初中央研究院的傅斯年，这又是回归传统。看来传统是不能完全叛离的。人是传统塑造的，离开传统就没有现实。就像人被地球引力吸引而不能离开地球一样，无论人们在主观上多么想叛离传统，也是跳不出来的。鲁迅反传

统很激烈，曾经把二十四史指斥为帝王将相的家谱，但实际上他的传统文化修养很深厚。郭沫若、范文澜也是这样。范文澜的《中国通史简编》初稿，对中国历史上的黑暗面尽情揭露，把武则天等帝王一概骂倒。那是因为革命的需要，他表现出离异传统。解放后他修订《中国通史简编》时，态度就发生了很大变化。我们不能简单地说前者是错误的，后者是正确的。任何一种学术，都脱离不开它的根基，都必须从它以往的成果中汲取营养，无论对传统的超越还是回归，都是一种重新认识、重新评价，是整个认识过程中的一个阶段和一种表现形式。历史的每一次从离异到回归，都是否定之否定的不断进步的过程。

另外一个问题，是历史研究中宏观研究和微观研究的关系问题。20世纪历史学研究方法中有两种类型：一种是马克思主义史学家注重用宏观的方法揭示出历史发展规律；另一种是实证主义史学家擅长于微观研究，大多考证一件史事、一种古书，从各方面搜集丰富确凿的材料，无征不信。宏观研究和微观研究二者各有长处，分别产生出一批代表著作，都对20世纪史学作出了贡献。我觉得宏观研究应该以微观研究为基础，否则必然会流为空洞无益的议论，所揭示出的"历史规律"也未必正确。真正的客观历史规律，必须从具体研究成果中概括出来，这种规律才是科学的。同时，微观研究要以宏观研究为指导，为最终目的与归宿。历史研究必须从史实出发，实事求是，但完全忽视理论的指导也是错误的。在具体的历史研究中，这两种研究方法不一定在每一位史学家身上都完全具备，可能有的人擅长宏观研究，有的人擅长微观研究，但从整个历史学来看，这是一个问题的两个方面，缺

一不可。这两种类型的史学家应该互相尊重，互相支持。有的人对宏观研究颇为推崇，认为微观研究是雕虫小技；反过来，也有人认为微观研究才是真正的学问，把宏观研究看做不切实际的空论。这两种倾向都不好。20世纪中那些有成就的史学大师，都是把宏观研究与微观研究结合起来的。王国维注重考证，但他写的《殷卜辞中所见先公先王考》、《殷周制度论》一类文章却是宏观的。陈寅恪既擅长考史，又能揭示历史基本线索和因果关系，写出《隋唐制度渊源略论稿》、《唐代政治史述论稿》两部传世之作。陈垣精于校勘，但能上升到理性认识，写出《校勘学释例》这类总结规律性的著作。同样，范文澜的《中国通史简编》当然是宏观的，但对具体历史问题也有很多微观的研究，提出独到的见解。所以，宏观研究与微观研究应该并重，不应偏废。

20世纪即将过去，中国历史学经历了一个变革创新的世纪、兴旺丰收的世纪，成绩显著，名家辈出，值得大家去研究和总结。河北教育出版社出版的《二十世纪中国史学名著》，旨在系统地展示这个世纪的史学成果，把最具代表性的历史学家的著作奉献给读者。读者将会在阅读过程中看到中国历史学怎样沿着一条崎岖曲折的道路从传统走进了现代，将会看到中国历史学的转型、创新、继承、探索的历程，将会看到一百年间众多学者怎样用心血汗水浇灌润泽了祖国的历史学园地。我们期待21世纪的中国历史学在过去成绩的基础上，再创辉煌。

1999年3月16日

目　　录

中国哲学史大纲

章实斋先生年谱

附　　录

前　　言

耿云志

一

胡适（1891～1962）字适之，安徽绩溪人。4岁始入私塾，受了九年的传统教育，略植国学根柢。13岁到上海入新式学堂，得以接触严复、梁启超等人所介绍的西学。曾主编白话的《竞业旬报》，得到相当的文字训练。1910年，考取庚款留美，相继在康奈尔大学和哥伦比亚大学就读，是著名的实用主义哲学家杜威的学生。以后，实用主义（胡适自己喜欢称作实验主义）成了他一生的哲学基础。1917年因提倡文学革命而声名雀起。是年归国就任北京大学文科教授。随即加入以陈独秀为首的《新青年》知识分子群体，并很快成为与陈独秀齐名的领袖人物。1919年到1921年相继发表《中国哲学

史大纲》(上卷)、《〈水浒传〉考证》、《〈红楼梦〉考证》和《章实斋先生年谱》等著作，以见解和方法的新颖广受学者注意，从而奠定了在学术界的地位。

他在北大先后担任过中国哲学史、中国通史、世界史、英国文学等课程，并对北大的改革多所主张，甚得蔡元培、蒋梦麟的倚重。1926 年胡适离开北大，为中英庚款的事去英国，然后又到了美国。1927 年 5 月回到国内，先在上海住下。1928 年接任中国公学校长。至 1930 年冬始重回北大任教，并担任文学院长。他在上海期间主持创办《新月》杂志，这是个学艺而兼政论的刊物，一度因发表《人权与约法》等批评国民党的文章而与当局相冲突。

回到北大的第二年，发生“九一八”事变。他于 1932 年主持创办《独立评论》，以政府“诤友”的立场，就内政外交等重大问题发表意见。他同情蒋介石的“安内攘外”的言论，颇受主张抗日的舆论界的批评。到了 1937 年“七七事变”后，他逐渐改变态度，赞成抗日，并于 1938 年出任战时驻美大使。1942 年卸任后，留居美国，以主要精力治“《水经注》案”考证。1946 年 7 月回国就任北大校长。不久，内战爆发，胡适拥蒋反共，先后参加国民党政府所操纵的“制宪国大”和“行宪国大”。1948 年 9 月，被选为中央研究院第一届院士。12 月，离开被中国人民解放军包围的北平，飞到南京。1949 年 3 月，赴美国。在美寓居期间，他曾担任在台北出版的《自由中国》杂志的发行人。该杂志因发表严厉批评国民党当局的文章而遭忌。1957 年胡适被任命为中研院院长。1958 年 4 月回到台湾就职。1962 年 2 月，在一次中研院招待新院士的酒会上，因心脏病猝发而死。他的著作很多，除上面提到的

《中国哲学史大纲》、《章实斋先生年谱》及生前自编的《胡适文存》一、二、三集，《胡适文选》和《胡适论学近著》等外，尚有大量文章、讲演发表在各种杂志上。死后台湾出版其未刊著作《胡适手稿》(影印30册)，大陆出版《胡适遗稿及秘藏书信》(影印42册)。这些都是研究胡适的重要资料。

二

胡适生当国家动荡与革命的年代，在从事教育与学术的同时，不能忘情于政治。作为一个自由主义者，他终生祈望在中国实现类似西方的自由民主政治。他反对独裁专制，也反对阶级斗争，反对暴力革命。他对蒋介石的独裁专制亦时有批评，但在国共两党决战的斗争中，他选择了国民党。在思想文化和学术界，胡适一直是个有争议的人物。作为新文化运动的领袖人物，他一直受到守旧势力和新保守主义者的激烈攻击，从国粹主义者到"学衡"派，乃至后来的新儒家，都视胡适为中国传统文化的罪人，说他否定和破坏传统文化，主张"全盘西化"。直到近年，才有学者根据大量的事实加以分析，指出所谓"破坏传统文化"，所谓"全盘西化"，皆属偏颇之词。在中国社会转型的过程中，文化也经历漫长曲折的转型过程。由于中国所处的世界历史环境，如何处理好引进、借鉴西方文化和批判总结传统文化，使两者有机结合，以再造中国的新文化，这是一个非常困难的历史课题。在这个过程中所产生的思想文化诸流派，往往各执一面，相互攻驳，而实际上它们各有长短，我们恰好可以通过他们的相互攻驳、相互磨砺，获得对中国文化来路与去向的较真切的了解，采

取比较健全的态度。胡适比较一贯地强调学习和借鉴西方的长处，主张不要因学习中难免发生的某些负面影响而自我封闭。他相信中国文化中一切优秀的东西，经过与西方文化的切磋与交融，最终都绝不会丧失它们的价值。所以他主张中西结合，创造新文化。但由于他特别强调学习和借鉴的一面，因而在同保守主义者论争中有时不免失于偏激。例如说中国“百事不如人”，中国人“一分像人，九分像鬼”，等等。显然是不可接受的。但我们不应以偏概全，而应当实事求是地分析和了解胡适有关思想文化的主张。这对于正确了解他的学术观点和治学方法是很重要的。

在新文化运动的高潮中，1919 年 11 月，胡适写出《新思潮的意义》一文，相当冷静地指出新文化运动的宗旨：是“重新估定一切价值”，其纲领是“研究问题，输入学理，整理国故，再造文明”。“重新估定一切价值”道出了文化转型的时代意义。“研究问题”是认识国情，了解民族复兴所面临的课题；“输入学理”是借鉴其他民族的知识经验；“整理国故”是批判地总结过去的历史文化；“再造文明”则是根本的目标。应当承认这个纲领是相当理性和明智的。其中“整理国故”一条，可说是胡适终生的学术工作。而其基本内容都可以归到历史的范围。胡适解释什么叫做国故，他说国故就是“中国一切过去的文化历史”。“一切过去的文化历史”，当然是历史研究的对象。胡适一生的学术工作基本上都可以归入整理国故的范围，因而也都可以说是属于历史学的范围。例如在文学领域，他搞的是文学史；在哲学方面，他搞的是哲学史；至于他写的大量的考证文字，也都是关系历史人物、历史文献的，更应属历史学的范围。所以，胡适在学术上的影

响，基本上是在史学方面，他几个最有名的学生，也都是历史学家，例如顾颉刚、罗尔纲等。

20世纪20年代初期，胡适除主编《国学季刊》吸引大批学者研究和发表历史论著之外，还曾有一个雄心勃勃的整理国故的计划，钱玄同、刘文典、顾颉刚等人是主要的支持者。但由于种种原因，他的计划远远没有完成。

胡适本人在历史学方面的主要贡献，一是中国哲学史和思想史方面，主要著述有《中国哲学史大纲》(上卷)、《中国中古思想史长编》、《戴东原的哲学》、《记李觏的学说》、《淮南王书》、《神会和尚遗集》等；二是中国文学史方面，主要著述有《〈水浒传〉考证》、《〈红楼梦〉考证》、《白话文学史》等；三是历史传记方面，主要著述有《章实斋先生年谱》、《荷泽大师神会传》、《齐白石年谱》、《丁文江的传记》及其自叙传《四十自述》等。此外关乎人物、事件、文献之历史考证文字不下数百万言，其中有相当部分是未刊手稿。我们从他的史学著作中选出有代表性的几种，略为评介，以见其史学成就、理论与方法及其影响。

三

胡适的《中国哲学史大纲》(上卷) 写定于1918年9月，出版于1919年2月，是在他的博士论文《先秦名学史》的基础上修订扩大而成。此书一出版即因其方法和见解的创新而极受注意，不到两个月即再版，三年工夫再版了七次。当时读文科的青年学子差不多人手一册。

《中国哲学史大纲》是中国学者用现代学术方法系统研究

中国古代哲学史的第一部著作，它的出版被视为中国哲学史学科成立的标志。

胡适在此书的导言中提出了研究中国哲学史的基本要求和基本规范。例如，他提出哲学史的任务是明变、求因和评判。明变即是要人知道古今思想沿革变迁的线索，求因就是揭示出这些沿革变迁的原因，评判就是要认识各家学说的价值。对于评判，他特别指出不要主观地评判，而是要客观地评判，即把各家学说所发生的效果表示出来；这些效果的价值，才是那种学说的真价值。

胡适还提出了中国哲学史在世界哲学史上的位置这一重要问题。我们知道，西方哲学史家从不承认中国哲学在世界哲学史上的地位。黑格尔在其《哲学史讲演录》中明确说“中国哲学不属于哲学史”。此种谬见一直支配着西方学者。胡适大胆提出这一问题是有重大意义的。他认为，“世界上的哲学大概分为东西两支，东支又分为印度、中国两系。西支也分为希腊、犹太两系。初起的时候，这四系都可算作独立发生的。到了汉以后，犹太系加入希腊系，成了欧洲中古的哲学。印度系加入中国系，成了中国的中古哲学。到了近代（胡适所说的“近代”与我们现在所说的“近代”概念完全不同——引者）印度系的势力渐衰，儒家复起，遂产生中国近世的哲学，历宋元明清直到于今。欧洲的思想，渐渐脱离了犹太系的势力，遂产生欧洲的近世哲学。”胡适并且预计，“这两大支的哲学互相接触，互相影响。五十年后，一百年后，或能发生一种世界的哲学，也未可知。”胡适的一些具体提法是可以讨论的，但他提出中国哲学是世界哲学中的东方一支，与西方哲学占有同等的地位，这是非常值得重视的。不首先

明确指出中国哲学在世界哲学史上的地位，中国哲学史学科的建立便无从谈起。

胡适在其导言中还提出了他对中国哲学史分期的主张，提出了对哲学史史料的发掘、整理、研究方法的见解。由于胡适特重考据的功夫，所以对史料的考订谈得尤为详尽。

可以说，胡适的《中国哲学史大纲》导言，对后学者具有重要的指导作用。

胡适的《中国哲学史大纲》只写了上卷，其内容只是先秦各家哲学。但即此一部并不完整的中国哲学史，它所取得的成就，它所表现的特色，亦足为后世哲学史家开出全新的境界。蔡元培为此书写的序言，指出该书有四大特点（证明的方法，扼要的手段，平等的眼光，系统的方法），他讲得很简单，实际主要概括了此书方法上的主要特点。我们今天可以更全面地指出此书的优点及其重要贡献。首先从方法上说：（一）证明的方法。书中对哲学家生存的年代，著述的真伪，皆有审慎的考据，尽量不用未经考信的材料，所以此书显示出作者深厚的考据功夫。（二）剪裁的方法。作者抛弃以往学者讲古代思想，必从三皇五帝那些半神话、半传说的时代讲起的做法，毅然截断众流，径直从老子、孔子讲起。而且对每一位哲学家，一切无关宏旨的材料皆弃去不用，集中地阐述哲学家的主要观念，主要方法。（三）分析的方法。讲哲学必须善于分析。只有经过分析才能揭示真相，揭示本质。作者阐述各家各派的区别（如儒家重名义而墨家重实用），讲各派自身发展变化（如讲孔子到孟子由强调一般名分和伦理秩序，到强调个人修养，以保证伦理秩序的实现）等等，都显示了分析方法的重要。（四）系统的方法。作者对每一学派，

每一哲学家必指出其内部的思想系统，而对各家各派的传承、演化及其相互影响也都有系统的贯穿的论述，这才充分显示出哲学的“史”的线索。

其次，从内容上说，本书最突出的特色如作者自己所说：“这本书的特别立场是要抓住每一位哲人或每一个学派的‘名学方法’（逻辑方法，即是知识思考的方法），认为这是哲学史的中心问题”①。胡适把方法论提出来作为哲学史的中心线索，使全书显得极有系统，并因此而于古代哲学中的认识论、知识论发掘出许多精华。例如对墨子和墨子学派的逻辑思想，及惠施、公孙龙、荀子等人的知识论的阐释，皆极精彩。尤其《别墨》一篇堪称经典之作。这些极富创见的内容，后来大部分治中国哲学史的学者都接受了它的影响。所以，尽管后人对胡适以方法论为中心有种种批评意见，但这较之无中心的杂碎并陈，要深刻得多。

但也应指出，胡适强调知识论、方法论，并以之作为中国哲学进化的中心线索显然是受西方近代哲学，特别是杜威哲学的影响。这样做，虽然确实做到了发前人所未发，但对于中国历代哲人以及一般士大夫所极重视的天人关系、人生态度等等未予以足够重视，这就不免失去了中国哲学的一部分重要特色。有个别学者诋其书不像中国学人所写的书，固失之门户偏见，但也反映了胡适此书确有不足。梁启超批评胡适此书时，盛称其“敏锐的观察力，致密的组织力，大胆的创造力”。同时指出：此书“凡关于知识论方面，到处发现石破天惊的伟论，凡关于宇宙观、人生观方面，什有九很浅

① 《中国古代哲学史》台北版自记。

薄或谬误”[①]。梁氏此语可大体反映中国传统读书人的共同见解。

但不论怎么说，胡适此书是中国哲学史学科的奠基之作。胡适自信，后来治中国哲学史的人，都躲不过这部书的影响。著名哲学史家冯友兰治学路径本与胡适有异，但他一直承认，胡适的《中国哲学史大纲》是“一部具有划时代意义的书”，“有扫除障碍、开辟道路的作用”[②]。尤其在方法论层面上，此书的影响，实不限于哲学史学科，而是对于整个中国现代学术都发生了相当的影响。

四

胡适的《章实斋先生年谱》，也是一部名作。

章实斋（1738～1801），名学诚，是清代最有思想见地和最有成就的历史学家。胡适的《章实斋先生年谱》于1921年写成，1922年1月由商务印书馆出版。作者在自序中说他写此书的最初动机，是因1920年冬得读日本学者内藤虎次郎的《章实斋先生年谱》发生感慨。一则感叹，章实斋一生讲史学，而死后120多年还没有人为他作一部翔实的传记。二则感叹，第一个为他作传的人竟是一位外国学者，而这位外国学者所编的《年谱》太简略，实不足以反映这位伟大史学家的学问思想。于是他发愤要为章实斋作一部翔实的年谱。他作此

① 梁启超：《评胡适之〈中国哲学史大纲〉》，见《饮冰室合集·文集》之三十八，第51、60页。

② 见《三松堂自叙》第213、215页。

《年谱》所用的材料，主要依据浙江图书馆刊印的《章氏遗书》及一些朋友为他提供的遗文。此《年谱》出版的同年，又有刘瀚怡刻的《章氏遗书》问世，材料较浙刊本为多。后来年轻的史学家姚名达先生将《年谱》补充增订，以胡、姚两人名义，于 1931 年由商务印书馆重印出版。

年谱为中国历史传记的一种重要形式。宋以后渐渐发达，颇出了几本很有史学价值的年谱，如清人王懋竑编的《朱子年谱》，明人钱德洪、王畿编的《王文成公年谱》，皆甚为后世学者所重。胡适的《章实斋先生年谱》于年谱的编撰上颇开了几种创新的体例，因而受到史学家的重视。

（一）他把章实斋的著作，凡可以表现其思想见解的变迁与沿革的，都摘要录下，分年编入，以实现作者“不但要记载他的一生事迹，还要写出他的学问思想的历史”的目标。

（二）把章实斋批评同时代学者如戴震、汪中、袁枚等的话，不论其公平与否，正确与否，也都摘要记出，编入这些学者去世的一年里。这种批评，固是章氏本人的一种见解，同时又是思想史、学术史上很有价值的材料。

（三）作者在书中，不但记述章氏的生平事迹和章氏学问思想变迁的沿革，而且还加入作者对谱主的批评。从前的年谱或传记，因多半是亲人子弟、学生门人所作，往往只有颂扬，而绝少批评。胡适此一做法实为一大突破，为年谱的发展，开辟了新的境界。

五

这里附录的几篇文章，都是从不同方面反映出胡适的治

学方法。首先说《〈水浒传〉考证》和《〈红楼梦〉考证》二文。

这两篇文章都是考证小说的，似与史学无甚关系。然而这两篇文章所使用的考证方法之精审，实于史学影响甚大，故不能不重视它们在史学上的价值。

先谈《〈水浒传〉考证》。

此文写于1920年。胡适曾明确讲，因自己有“历史癖”和“考据癖”，所以要借新的标点本《水浒传》出世的机会，替这部书作一番“历史的考据”。他的考证，追本溯源，然后又由源而流，厘清水浒故事产生的历史根据，以及此种故事由民间口传，经《宣和遗事》到元曲，再到文人写成小说的历史线索。其间揭示了这一小说由简单的历史记载到口传故事的渲染，由简陋的《宣和遗事》到元曲中性格不同的《水浒》人物的出现，再到较有系统的《水浒》故事定本的产生的文学创作过程，以及小说故事由简到繁，人物性格由粗略到丰满，故事情节由琐碎歧出到连贯而系统的发展过程。最后又根据所获国内外多种本子而考证出版本流传演变的历史。这实在是一篇历史考证的杰作，是历史考证学的经典教本。著名历史学家顾颉刚深受此文的启示，从而下决心用此法清理古史故事与古史记载的流变过程，从而创立了古史辨学派。顾氏说：“那数年里，适之先生发表的论文很多。在这些论文中，他时常给我以研究历史的方法，我都能深挚地了解而承受。……九年（1920年——引者），亚东图书馆新式标点本《水浒传》出版，上面有适之先生的长序。我真想不到一部小说中的著作和版本问题会这样复杂，它所本的故事的来历和演变又有这许多的层次的。……觉得用了这样的方法

可以讨究的故事真不知有多少。……可见研究古史也可以应用研究故事的方法。”[1] 这是一位历史学家的忠实记述，由此可以看出胡适的《〈水浒传〉考证》之于历史学的影响有多大。

《〈红楼梦〉考证》写于1921年。此文的重大价值亦在于考证方法的示范作用。由于此文打破了晚清以来对于《红楼梦》的种种非历史的主观猜谜式的研究方法所造成的迷雾，从而将小说史的研究引上了正当轨道，并从而创立了“新红学”，它的影响至今还是无法抹杀的。胡适用类似的方法，还为十来部古典小说作了考证文章。其中《〈醒世姻缘传〉考证》尤见精彩。著名的历史学家罗尔纲说：“我做学问的态度和方法便是在这一年（指1931年——引者）里亲承师教，读了《蒲松龄的生年考》和《〈醒世姻缘传〉考证》两篇考证得来的。”[2]

胡适的小说考证文字，竟直接启示和陶冶了两位著名的历史学家，堪称学术史上的一件奇事！难怪陈寅恪先生说，胡适之的《〈水浒传〉考证》与《〈红楼梦〉考证》没有别人能写得出。

其次说《菏泽大师神会传》。

此文写于1930年。胡适于1926年7月至12月游历欧洲，相继在英、法两国查阅敦煌卷子，获得有关佛教禅宗的历史资料不少。其中有关唐代有争议的大和尚神会的材料，胡适尤感兴趣。归国后，把它们整理成《神会和尚遗集》出版，

---

① 顾颉刚：《古史辨》自序。

② 罗尔纲：《师门五年记》自序。

同时撰成神会的传记《荷泽大师神会传》——一篇大文章。他根据所得资料，互相比较参证，写出神会和尚如何以南宗的顿悟教义打破北派渐修的教义的垄断，逐渐争得群众，并为朝廷所重，从而奠定顿教统治地位，完成了佛教在中国传播史上的一次革命。由此彰显出神会在中国佛教史上的重要地位。胡适对禅宗史和神会和尚的看法，不少治佛教史的人不表同意，现在还是个有争论的问题。

最后说《清代学者的治学方法》。

此文起稿于1919年，完成于1921年。

这是胡适第一篇系统讨论治学方法的文章，在当时有重大影响。

他认为，中国旧有的学术，只有清代的"朴学"，才有科学的精神。所谓"朴学"即指考据学。作者举出清代学者治音韵学、训诂学、校勘学的实例，认为清代学者用的方法，总括起来只是两点：一是大胆的假设，二是小心的求证。"假设不大胆，不能有新发明。论据不充足，不能使人信仰"。曾经流传甚广的胡适治学的"十字箴言"："大胆的假设，小心的求证"，就是在这篇文章里第一次提出来的。这个方法其实主要是归纳和演绎相结合。假设的提出必以相当的经验事实为根据，没有根据的假设是主观妄想。但假设终究是假设，还不是结论，不是真理。故最重要的是要证实假设。可见，假设的提出，需要有证据，假设的证实，更需要证据。证据是关键。因此，胡适提出必须重证据，"有几分证据，说几分话"，这成了他的口头禅。不仅如此，他还要求对证据必须加以审慎的检验。他说："我们对于证据的态度是：一切史料都是证据，但史家要问：一，这种证据是在什么地方寻出的？二，

什么时候寻出的？三，什么人寻出的？四，依地方和时候上看起来，这个人有作证的资格吗？五，这个人虽有证人的资格，而他说这句话时有作伪（无心的，或有意的）的可能吗？”在胡适看来，严格地审查证据是考证的命脉所系。如果把“大胆的假设，小心的求证”当做万能的公式，就流弊无穷了。胡适后来亦察觉到他的“十字箴言”产生流弊的危险性，故在给历史学家董作宾的一封信中说到：“凡能用精密方法做学问的，不妨大胆地假设，此项假设虽暂时没有证据，将来自有证据出来。此语未可为一般粗心人道，但可以为少数小心排比事实与小心求证的学者道。不然，流弊将无穷无极了。”大概也是出于防弊的考虑，中年以后，胡适谈论治学方法时，不大谈论“大胆的假设”，更多地是从治学态度上立论，强调“勤、谨、和、缓”四个字。勤就是勤奋，手勤、脚勤、口勤，随时注意访查搜求学问的材料。谨就是严谨，不苟且，不马虎。和就是心气和平，不动火气。缓就是不急于求成，不急于发表。

胡适在历史学上的影响，主要在治学方法。故有人称他为方法学派。胡适曾自谓：他一生的著述差不多都是围绕方法打转的。然而，通观20世纪中国史学的发展，胡适的《中国哲学史大纲》（上卷）和《章实斋先生年谱》二书所产生的影响却远超出了治学方法的范围而具有典范的意义。

1999年12月



中国哲学史大纲

序

我们今日要编中国古代哲学史，有两层难处。第一是材料问题：周秦的书，真的同伪的混在一处。就是真的，其中错简错字又是很多。若没有做过清朝人叫做“汉学”的一步工夫，所搜的材料必多错误。第二是形式问题：中国古代学术从没有编成系统的纪载。《庄子》的《天下篇》，《汉书·艺文志》的《六艺略》、《诸子略》，均是平行的纪述。我们要编成系统，古人的著作没有可依傍的，不能不依傍西洋人的哲学史。所以非研究过西洋哲学史的人，不能构成适当的形式。

现在治过“汉学”的人虽还不少，但总是没有治过西洋哲学史的。留学西洋的学生，治哲学的，本没有几人。这几人中，能兼治“汉学”的更少了。适之先生生于世传“汉学”的绩溪胡氏，禀有“汉学”的遗传性；虽自幼进新式的学校，还能自修“汉学”，至今不辍；又在美国留学的时候兼治文学哲学，于西洋哲学史是很有心得的。所以编中国古代哲学史的难处，一到先生手里，就比较的容易多了。

先生到北京大学教授中国哲学史，才满一年。此一年的短时期中，成了这一编《中国古代哲学史大纲》，可算是心灵

手敏了。我曾细细读了一遍，看出其中几处的特长：

第一是证明的方法。我们对于一个哲学家，若是不能考实他生存的时代，便不能知道他思想的来源；若不能辨别他遗著的真伪，便不能揭出他实在的主义；若不能知道他所用辩证的方法，便不能发见他有无矛盾的议论。适之先生这《大纲》中此三部分的研究，差不多占了全书三分之一，不但可以表示个人的苦心，并且为后来的学者开无数法门。

第二是扼要的手段。中国民族的哲学思想远在老子、孔子之前，是无可疑的。但要从此等一半神话、一半政史的记载中，抽出纯粹的哲学思想，编成系统，不是穷年累月不能成功的。适之先生认定所讲的是中国古代哲学家的思想发达史，不是中国民族的哲学思想发达史，所以截断众流，从老子、孔子讲起。这是何等手段！

第三是平等的眼光。古代评判哲学的，不是墨非儒就是儒非墨。且同是儒家，荀子非孟子，崇拜孟子的人，又非荀子。汉宋儒者，崇拜孔子，排斥诸子；近人替诸子抱不平，又有意嘲弄孔子。这都是闹意气罢了！适之先生此编，对于老子以后的诸子，各有各的长处，各有各的短处，都还他一个本来面目，是很平等的。

第四是系统的研究。古人记学术的，都用平行法，我已说过了。适之先生此编，不但孔墨两家有师承可考的，一一显出变迁的痕迹。便是从老子到韩非，古人划分做道家和儒、墨、名、法等家的，一经排比时代，比较论旨，都有递次演进的脉络可以表示。此真是古人所见不到的。

以上四种特长，是较大的，其他较小的长处，读的人自能领会，我不必赘说了。我只盼望适之先生努力进行，由上

古而中古，而近世，编成一部完全的《中国哲学史大纲》，把我们三千年来一半断烂、一半庞杂的哲学界，理出一个头绪来，给我们一种研究本国哲学史的门径，那真是我们的幸福了！

中华民国七年八月三日　蔡元培

再版自序

一部哲学的书，在这个时代，居然能于两个月之内再版，这是我自己不曾梦想到的事。这种出乎意外的欢迎，使我心里欢喜感谢，自不消说得。

这部书的稿本是去年九月寄出付印的，到今年二月出版时，我自己的见解已有几处和这书不同了。近来承各地的朋友同我讨论这部书的内容，有几点我很佩服。我本想把这几处修正了然后再版。但是这时候各处需要这书的人很多，我又一时分不出工夫来做修正的事，所以只好暂时先把原版重印。这是我很抱歉的事。有一两处已在正误表里改正。又关于墨辩的一部分，我很希望读者能参看《北京大学月刊》第三期里我的《〈墨子·小取篇〉新诂》一篇。

我做这部书，对于过去的学者我最感谢的是：王怀祖、王伯申、俞荫甫、孙仲容四个人。对于近人，我最感谢章太炎先生。北京大学的同事里面，钱玄同、朱逖先两位先生对于这书都曾给我许多帮助。这书排印校稿的时候，我正奔丧回家去了，多亏得高一涵和张申府两位先生替我校对，我很感谢他们。

民国八年五月三日　胡　适

第一篇　导　言

哲学的定义　哲学的定义从来没有一定的。我如今也暂下一个定义："凡研究人生切要的问题，从根本上着想，要寻一个根本的解决，这种学问，叫做哲学。"例如行为的善恶，乃是人生一个切要问题。平常人对着这问题，或劝人行善去恶，或实行赏善罚恶，这都算不得根本的解决。哲学家遇着这问题，便去研究什么叫做善，什么叫做恶；人的善恶还是天生的呢，还是学得来的呢；我们何以能知道善恶的分别，还是生来有这种观念，还是从阅历经验上学得来的呢；善何以当为，恶何以不当为；还是因为善事有利所以当为，恶事有害所以不当为呢；还是只论善恶，不论利害呢；这些都是善恶问题的根本方面。必须从这些方面着想，方可希望有一个根本的解决。

因为人生切要的问题不止一个，所以哲学的门类也有许多种。例如：

一、天地万物怎样来的。宇宙论。

二、知识、思想的范围、作用及方法。名学及知识论。

三、人生在世应该如何行为。人生哲学，旧称"伦理学"。

四、怎样才可使人有知识，能思想，行善去恶呢。教育哲学。

五、社会国家应该如何组织，如何管理。政治哲学。

六、人生究竟有何归宿。宗教哲学。

哲学史　这种种人生切要问题，自古以来，经过了许多哲学家的研究。往往有一个问题发生以后，各人有各人的见解，各人有各人的解决方法，遂致互相辩论。有时一种问题过了几千百年，还没有一定的解决法。例如孟子说人性是善的，告子说性无善无不善，荀子说性是恶的。到了后世，又有人说性有上中下三品，又有人说性是无善无恶可善可恶的。若有人把种种哲学问题的种种研究法和种种解决方法，都依着年代的先后和学派的系统，一一记叙下来，便成了哲学史。

哲学史的种类也有许多：

一、通史。例如《中国哲学史》、《西洋哲学史》之类。

二、专史。(一）专治一个时代的，例如《希腊哲学史》、《明儒学案》。

(二）专治一个学派的，例如《禅学史》、《斯多亚派哲学史》。

(三）专讲一人的学说的，例如《王阳明的哲学》、《康德的哲学》。

(四）专讲哲学的一部分的历史，例如《名学史》、《人生哲学史》、《心理学史》。

哲学史有三个目的：

(一）明变　哲学史第一要务，在于使学者知道古今思想沿革变迁的线索。例如孟子、荀子同是儒家，但是孟子、荀子的学说和孔子不同，孟子又和荀子不同。又如宋儒、明儒

也都自称孔氏，但是宋明的儒学，并不是孔子的儒学，也不是孟子、荀子的儒学。但是这个不同之中，却也有个相同的所在，又有个一线相承的所在。这种同异沿革的线索，非有哲学史，不能明白写出来。

（二）求因　哲学史目的，不但要指出哲学思想沿革变迁的线索，还须要寻出这些沿革变迁的原因。例如程子、朱子的哲学，何以不同于孔子、孟子的哲学？陆象山、王阳明的哲学，又何以不同于程子、朱子呢？这些原因，约有三种：

（甲）个人才性不同。

（乙）所处的时势不同。

（丙）所受的思想学术不同。

（三）评判　既知思想的变迁和所以变迁的原因了，哲学史的责任还没有完，还须要使学者知道各家学说的价值，这便叫做评判。但是我说的评判，并不是把做哲学史的人自己的眼光，来批评古人的是非得失。那种“主观的”评判，没有什么大用处。如今所说，乃是“客观的”评判。这种评判法，要把每一家学说所发生的效果表示出来。这些效果的价值，便是那种学说的价值。这些效果，大概可分为三种：

（甲）要看一家学说在同时的思想和后来的思想上发生何种影响。

（乙）要看一家学说在风俗政治上发生何种影响。

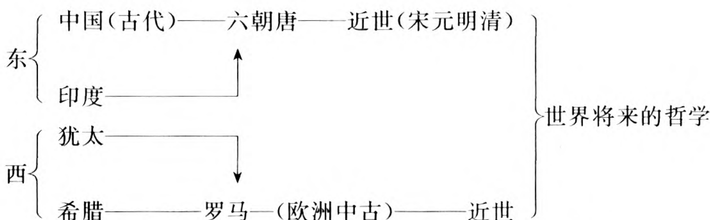
（丙）要看一家学说的结果可造出什么样的人格来。

例如古代的“命定主义”，说得最痛切的，莫如庄子。庄子把天道看作无所不在，无所不包，故说：“庸讵知吾所谓天之非人乎？所谓人之非天乎？”因此他有“乘化以待尽”的学说。这种学说，在当时遇着荀子，便发生一种反动力。荀子说

“庄子蔽于天而不知人”，所以荀子的《天论》极力主张征服天行，以利人事。但是后来庄子这种学说的影响，养成一种乐天安命的思想，牢不可破。在社会上，好的效果，便是一种达观主义；不好的效果，便是懒惰不肯进取的心理。造成的人才，好的便是陶渊明、苏东坡；不好的便是刘伶一类达观的废物了。

中国哲学在世界哲学史上的位置　世界上的哲学大概可分为东西两支。东支又分印度、中国两系。西支也分希腊、犹太两系。初起的时候，这四系都可算作独立发生的。到了汉以后，犹太系加入希腊系，成了欧洲中古的哲学；印度系加入中国系，成了中国中古的哲学。到了近代印度系的势力渐衰，儒家复起，遂产生了中国近世的哲学，历宋元明清直到于今。欧洲的思想，渐渐脱离了犹太系的势力，遂产生欧洲的近世哲学。到了今日，这两大支的哲学互相接触，互相影响。五十年后，一百年后，或竟能发生一种世界的哲学，也未可知。

附世界哲学统系图



中国哲学史的区分　中国哲学史可分三个时代：

（一）古代哲学　自老子至韩非，为古代哲学。这个时代，又名“诸子哲学”。

（二）中世哲学　自汉至北宋，为中世哲学。这个时代，

大略又可分作两个时期：

（甲）中世第一时期。自汉至晋，为中世第一时期。这一时期的学派，无论如何不同，都还是以古代诸子的哲学作起点的。例如《淮南子》是折衷古代各家的；董仲舒是儒家的一支；王充的天论得力于道家，性论折衷于各家；魏晋的老庄之学，更不用说了。

（乙）中世第二时期。自东晋以后，直到北宋，这几百年中间，是印度哲学在中国最盛的时代。印度的经典，次第输入中国。印度的宇宙论、人生观、知识论、名学、宗教哲学，都能于诸子哲学之外，别开生面，别放光彩。此时凡是第一流的中国思想家，如智颢、玄奘、宗密、窥基，多用全副精力，发挥印度哲学。那时的中国系的学者，如王通、韩愈、李翱诸人，全是第二流以下的人物。他们所有的学说，浮泛浅陋，全无精辟独到的见解。故这个时期的哲学，完全以印度系为主体。

（三）近世哲学　唐以后，印度哲学已渐渐成为中国思想文明的一部分。譬如吃美味，中古第二时期是仔细咀嚼的时候，唐以后便是胃里消化的时候了。吃的东西消化时，与人身本有的种种质料结合，别成一些新质料。印度哲学在中国，到了消化的时代，与中国固有的思想结合，所发生的新质料，便是中国近世的哲学。我这话初听了好像近于武断。平心而论，宋明的哲学，或是程朱，或是陆王，表面上虽都不承认和佛家禅宗有何关系，其实没有一派不曾受印度学说的影响的。这种影响，约有两方面：一面是直接的。如由佛家的观心，回到孔子的“操心”，到孟子的“尽心”、“养心”，到《大学》的“正心”，是直接的影响。一面是反动的。佛家见

解尽管玄妙，终究是出世的，是“非伦理的”。宋明的儒家，攻击佛家的出世主义，故极力提倡“伦理的”入世主义。明心见性，以成佛果，终是自私自利；正心诚意，以至于齐家、治国、平天下，便是伦理的人生哲学了。这是反动的影响。

明代以后，中国近世哲学完全成立。佛家已衰，儒家成为一尊。于是又生反动力，遂有汉学、宋学之分。清初的汉学家，嫌宋儒用主观的见解，来解古代经典，有“望文生义”、“增字解经”种种流弊。故汉学的方法，只是用古训、古音、古本等等客观的根据，来求经典的原意。故嘉庆以前的汉学、宋学之争，还只是儒家的内讧。但是汉学家既重古训古义，不得不研究与古代儒家同时的子书，用来作参考互证的材料。故清初的诸子学，不过是经学的一种附属品，一种参考书。不料后来的学者，越研究子书，越觉得子书有价值。故孙星衍、王念孙、王引之、顾广圻、俞樾诸人，对于经书与子书，简直没有上下轻重和正道异端的分别了。到了最近世，如孙诒让、章炳麟诸君，竟都用全副精力，发明诸子学。于是从前作经学附属品的诸子学，到此时代，竟成专门学。一般普通学者，崇拜子书，也往往过于儒书。岂但是“附庸蔚为大国”，简直是“婢作夫人”了。综观清代学术变迁的大势，可称为古学昌明的时代。自从有了那些汉学家考据、校勘、训诂的工夫，那些经书子书，方才勉强可以读得。这个时代，有点像欧洲的“再生时代”。再生时代西名Ronaissance，旧译文艺复兴时代。欧洲到了“再生时代”，昌明古希腊的文学哲学，故能推翻中古“经院哲学”旧译烦琐哲学，极不通。原文为Scholasticism，今译原义。的势力，产出近世的欧洲文化。我们中国到了这个古学昌明的时代，不但有古书可读，又恰当西洋学术思想输入的

时代，有西洋的新旧学说可供我们的参考研究。我们今日的学术思想，有这两个大源头：一方面是汉学家传给我们的古书；一方面是西洋的新旧学说。这两大潮流汇合以后，中国若不能产生一种中国的新哲学，那就真是辜负了这个好机会了。

哲学史的史料　上文说哲学史有三个目的：一是明变，二是求因，三是评判。但是哲学史先须做了一番根本工夫，方才可望达到这三个目的。这个根本工夫，叫做述学。述学是用正确的手段，科学的方法，精密的心思，从所有的史料里面，求出各位哲学家的一生行事、思想渊源沿革和学说的真面目。为什么说“学说的真面目”呢？因为古人读书编书最不细心，往往把不相干的人的学说并入某人的学说；例如《韩非子》的第一篇是张仪说秦王的书。又如《墨子·经上下》、《经说上下》、《大取》、《小取》诸篇，决不是墨翟的书。或把假书作为真书；如《管子》、《关尹子》、《晏子春秋》之类。或把后人加入的篇章，作为原有的篇章；此弊诸子书皆不能免。试举《庄子》为例，庄子书中伪篇最多。世人竟有认《说剑》、《渔父》诸篇为真者。其他诸篇，更无论矣。或不懂得古人的学说，遂致埋没了；如《墨子·经上》诸篇。或把古书解错了，遂失原意；如汉人用分野、爻辰、卦气说《易经》，宋人用太极图、先天卦位图说《易经》。又如汉人附会《春秋》来说灾异，宋人颠倒《大学》任意补增，皆是其例。或各用己意解古书，闹得后来众说纷纷，糊涂混乱。如《大学》中“格物”两字，解者多至七十余家。又如老庄之书，说者纷纷，无两家相同者。有此种种障碍，遂把各家学说的真面目大半失掉了。至于哲学家的一生行事和所居的时代，古人也最不留意。老子可见杨朱；庄周可见鲁哀公；管子能说毛嫱、西施；墨子能见吴起之死和中山之灭；商鞅能知长平之战；韩非能说荆、齐、燕、

魏之亡。此类笑柄，不可胜数。《史记》说老子活了一百六十多岁，或言二百余岁，又说孔子死后一百二十九年，老子还不曾死。那种神话，更不足论了。哲学家的时代，既不分明，如何能知道他们思想的传授沿革?最荒谬的是汉朝的刘歆、班固说诸子的学说都出于王官；又说“合其要归，亦六经之支与流裔”。《汉书·艺文志》。看胡适《诸子不出于王官论》,《太平洋》杂志第一卷第七号。诸子既都出于王官与六经，还有什么别的渊源传授可说?

以上所说，可见“述学”之难。述学的所以难，正为史料或不完备，或不可靠。哲学史的史料，大概可分为两种：一为原料，一为副料。今分说于下：

一、原料　哲学史的原料，即是各哲学家的著作。近世哲学史对于这一层，大概没有什么大困难。因为近世哲学发生在印书术通行以后，重要的哲学家的著作，都有刻板流传；偶有散失埋没的书，终究不多。但近世哲学史的史料，也不能完全没有疑窦。如谢良佐的《上蔡语录》里，是否有江民表的书?如朱熹的《家礼》是否可信为他自己的主张?这都是可疑的问题。又宋儒以来，各家都有语录，都是门弟子笔记的。这些语录，是否无误记误解之处，也是一个疑问。但是大致看来，近世哲学史料还不至有大困难。到了中世哲学史，便有大困难了。汉代的书，如贾谊的《新书》，董仲舒的《春秋繁露》，都有后人增加的痕迹。又如王充的《论衡》，是汉代一部奇书，但其中如《乱龙篇》极力为董仲舒作土龙求雨一事辩护，与全书的宗旨恰相反。篇末又有“论衡终之，故曰乱龙。乱者，终也”的话，全无道理。明是后人假造的。此外重复的话极多。伪造的书定不止这一篇。又如仲长统的

《昌言》，乃是中国政治哲学史上有数的书，如今已失，仅存三篇。魏晋人的书，散失更多。《三国志》、《晋书》、《世说新语》所称各书，今所存的，不过几部书。如《世说新语》说魏晋注《庄子》的有几十家，今但有郭象注完全存在。《晋书》说鲁胜有《墨辩注》，今看其序，可见那注定极有价值，可惜现在不传了。后人所编的汉魏六朝人的集子，大抵多系东抄西摘而成的，那原本的集子大半都散失了。故中古哲学史料最不完全。我们不能完全恢复魏晋人的哲学著作，是中国哲学史最不幸的事。到了古代哲学史，这个史料问题更困难了。表面上看来，古代哲学史的重要材料，如孔、老、墨、庄、孟、荀、韩非的书，都还存在。仔细研究起来，这些书差不多没有一部是完全可靠的。大概《老子》里假的最少。《孟子》或是全真，或是全假。宋人疑《孟子》者甚多。依我看来，大约是真的。称“子曰”或“孔子曰”的书极多，但是真可靠的实在不多。《墨子》、《荀子》两部书里，很多后人杂凑伪造的文字。《庄子》一书，大概十分之八九是假造的。《韩非子》也只有十分之一二可靠。此外如《管子》、《列子》、《晏子春秋》诸书，是后人杂凑成的。《关尹子》、《鹖冠子》、《商君书》，是后人伪造的。《邓析子》也是假书。《尹文子》似乎是真书，但不无后人加入的材料。《公孙龙子》有真有假，又多错误。这是我们所有的原料。更想到《庄子·天下篇》和《荀子》《非十二子篇》、《天论篇》、《解蔽篇》所举它嚣、魏牟、陈仲、即孟子之陈仲子。宋钘、即孟子之宋轻。彭蒙、田骈、慎到、今所传《慎子》五篇是佚文。惠施、申不害和王充《论衡》所举的世硕、漆雕开、宓子贱、公孙尼子，都没有著作遗传下来。更想到孔门一脉的儒家，所著书籍，何止大小戴《礼记》里

所采的几篇？如此一想，可知中国古代哲学的史料于今所存不过十分之一二。其余的十分之八九，都不曾保存下来。古人称“惠施多方，其书五车”。于今惠施的学说，只剩得一百多个字。若依此比例，恐怕现存的古代史料，还没有十分之一二呢！原著的书既散失了这许多，于今又无发见古书的希望，于是有一班学者，把古书所记各人的残章断句，一一搜集成书。如汪继培或孙星衍的《尸子》，如马国翰的《玉函山房辑佚书》。这种书可名为“史料钩沉”，在哲学史上也极为重要。如惠施的五车书都失掉了，幸亏有《庄子·天下篇》所记的十事，还可以考见他的学说的性质。又如告子与宋钘的书，都不传了，今幸亏有《孟子》的《告子篇》和《荀子》的《正论篇》，还可以考见他们的学说的大概。又如各代历史的列传里，也往往保存了许多中古和近世的学说。例如《后汉书》的《仲长统传》保存了三篇《昌言》；《梁书》的《范缜传》保存了他的《神灭论》。这都是哲学史的原料的一部分。

二、副料　原料之外，还有一些副料，也极重要。凡古人所作关于哲学家的传记、轶事、评论、学案、书目都是哲学史的副料。例如《礼记》中的《檀弓》，《论语》中的十八、十九两篇，《庄子》中的《天下篇》，《荀子》中的《正论篇》，《吕氏春秋》，《韩非子》的《显学篇》，《史记》中各哲学家的列传，皆属于此类。近世文集里有许多传状序跋，也往往可供参考。至于黄宗羲的《明儒学案》及黄宗羲、黄百家、全祖望的《宋元学案》是更为重要的哲学史副料。若古代中世的哲学都有这一类的学案，我们今日编哲学史便不至如此困难了。副料的重要，约有三端：第一，各哲学家的年代、家世、事迹，未必在各家著作之中，往往须靠这种副料，方才

可以考见。第二，各家哲学的学派系统、传授源流，几乎全靠这种副料作根据。例如《庄子·天下篇》与《韩非子·显学篇》论墨家派别，为他书所无。《天下篇》说墨家的后人，“以坚白同异之辩相訾，以觭偶不仵之辞相应”，可考证后世俗儒所分别的“名家”，原不过是墨家的一派。不但“名家出于礼官之说”不能成立，还可证明古代本无所谓“名家”。说详见本书第八篇。第三，有许多学派的原著已失，全靠这种副料里面论及这种散佚的学派，借此可以考见他们的学说大旨。如《庄子·天下篇》所论宋钘、彭蒙、田骈、慎到、惠施、公孙龙、桓团及其他辩者的学说；如《荀子·正论篇》所称宋钘的学说，都是此例。上节所说的“史料钩沉”，也都全靠这些副料里所引的各家学说。

以上论哲学史料的是什么。

史料的审定 中国人作史，最不讲究史料。神话官书，都可作史料，全不问这些材料是否可靠。却不知道史料若不可靠，所作的历史便无信史的价值。孟子说：“尽信书则不如无书。”孟子何等崇拜孔子，但他对于孔子手定之书，还持怀疑态度。何况我们生在今日，去古已远，岂可一味迷信古书，甘心受古代作伪之人的欺骗？哲学史最重学说的真相、先后的次序和沿革的线索。若把那些不可靠的材料信为真书，必致（一）失了各家学说的真相；（二）乱了学说先后的次序；（三）乱了学派相承的系统。我且举《管子》一部书为例。《管子》这书，定非管仲所作，乃是后人把战国末年一些法家的议论和一些儒家的议论，如《内业篇》，如《弟子职篇》。和一些道家的议论，如《白心》、《心术》等篇。还有许多夹七夹八的话，并作一书，又伪造了一些桓公与管仲问答诸篇，又杂凑了一些

纪管仲功业的几篇，遂附会为管仲所作。今定此书为假造的，证据甚多，单举三条：

（一）《小称篇》记管仲将死之言，又记桓公之死。管仲死于西历前 643 年。《小称篇》又称毛嫱、西施，西施当吴亡时还在。吴亡在西历前 472 年，管仲已死百七十年了。此外如《形势解》说“五伯”，《七臣七主》说“吴王好剑，楚王好细腰”，皆可见此书为后人伪作。

（二）《立政篇》说：“寝兵之说胜，则险阻不守；兼爱之说胜，则士卒不战。”《立政九败解》说“兼爱”道：“视天下之民如其民，视人国如吾国。如是则无并兼攘夺之心。”这明指墨子的学说，远在管仲以后了。《法法篇》亦有求废兵之语。

（三）《左传》纪子产铸刑书，西历前 536。叔向极力反对。过了二十几年，晋国也作刑鼎、铸刑书，孔子也极不赞成。西历前 513。这都在管仲死后一百多年。若管仲生时已有了那样完备的法治学说，何以百余年后，贤如叔向、孔子，竟无一毫法治观念？或言孔子论晋铸刑鼎一段，不很可靠。但叔向谏子产书，决不是后人能假造的。何以子产答叔向书，也只能说“吾以救世而已”？为什么不能利用百余年前已发挥尽致的法治学说？这可见《管子》书中的法治学说，乃是战国末年的出产物，决不是管仲时代所能突然发生的。全书的文法笔势也都不是老子、孔子以前能产生的。即以论法治诸篇看来，如《法法篇》两次说“《春秋》之记，臣有弑其君，子有弑其父者矣”。可见是后人伪作的了。

《管子》一书既不是真书，若用作管仲时代的哲学史料，便生出上文所说的三弊：（一）管仲本无这些学说，今说他有，便是张冠李戴，便是无中生有。（二）老子之前，忽然有《心

术》、《白心》诸篇那样详细的道家学说；孟子、荀子之前数百年，忽然有《内业》那样深密的儒家心理学；法家之前数百年，忽然有《法法》、《明法》、《禁藏》诸篇那样发达的法治主义。若果然如此，哲学史便无学说先后演进的次序，竟变成了灵异记、神秘记了！（三）管仲生当老子、孔子之前一百多年，已有那样规模广大的哲学。这与老子以后一步一步、循序渐进的思想发达史，完全不合。故认《管子》为真书，便把诸子学直接间接的渊源系统一齐推翻。

以上用《管子》作例，表示史料的不可不审定。读古书的人，须知古书有种种作伪的理由。第一，有一种人实有一种主张，却恐怕自己的人微言轻，不见信用，故往往借用古人的名字。《庄子》所说的“重言”即是这一种借重古人的主张。康有为称这一种为“托古改制”，极有道理。古人言必称尧舜，只因为尧舜年代久远，可以由我们任意把我们理想中的制度一概推到尧舜的时代。即如《黄帝内经》假托黄帝，《周髀算经》假托周公，都是这个道理。韩非说得好：

> 孔子、墨子俱道尧舜，而取舍不同，皆自谓真尧舜。尧舜不复生，将谁使定儒墨之诚乎？《显学篇》。

正为古人死无对证，故人多可随意托古改制。这是作伪书的第一类。第二，有一种人为了钱财，有意伪作古书。试看汉代求遗书的令和诸王贵族求遗书的竞争心，便知作假书在当时定可发财。这一类造假书的，与造假古董的同一样心理。他们为的是钱，故东拉西扯，篇幅越多，越可多卖钱。故《管子》、《晏子春秋》诸书，篇幅都极长。有时得了真本古书，因为篇幅太短，不能多得钱，故又东拉西扯，增加许多卷数。如《庄子》、《韩非子》都属于此类。但他们的买主，大半是一些

假充内行的收藏家，没有真正的赏鉴本领。故这一类的假书，于书中年代事实，往往不曾考校正确。因此庄子可以见鲁哀公，管子可以说西施。这是第二类的伪书。大概这两类之中，第一类“托古改制”的书，往往有第一流的思想家在内。第二类“托古发财”的书，全是下流人才，思想既不高尚，心思又不精密，故最容易露出马脚来。如《周礼》一书，是一种托古改制的国家组织法。我们虽可断定他不是“周公致太平”之书，却不容易定他是什么时代的人假造的。至于《管子》一类的书，说了作者死后的许多史事，便容易断定了。

审定史料之法 审定史料乃是史学家第一步根本工夫。西洋近百年来史学大进步，大半都由于审定史料的方法更严密了。凡审定史料的真伪，须要有证据，方能使人心服。这种证据，大概可分五种：此专指哲学史料。

（一）史事 书中的史事，是否与作书的人的年代相符。如不相符，即可证那一书或那一篇是假的。如庄子见鲁哀公，便太前了；如管仲说西施，便太后了。这都是作伪之证。

（二）文字 一时代有一时代的文字，不致乱用。作伪书的人，多不懂这个道理，故往往露出作伪的形迹来。如《关尹子》中所用字：“术咒”、“诵咒”、“役神”、“豆中摄鬼、杯中钓鱼、画门可开、土鬼可语”，“婴儿蕊女、金楼绛宫、青蛟白虎、宝鼎红炉”，是道士的话。“石火”、“想”、“识”、“五识并驰”、“尚自不见我，将何为我所”，是佛家的话。这都是作伪之证。

（三）文体 不但文字可作证，文体也可作证。如《管子》那种长篇大论的文体，决不是孔子前一百多年所能作的。后人尽管仿古，古人决不仿今。如《关尹子》中“譬犀望月，

月影入角，特因识生，始有月形，而彼真月，初不在角。”又譬如“水中之影，有去有来，所谓水者，实无去来”：这决不是佛经输入以前的文体。不但一个时代有一个时代的文体，一个人也有一个人的文体。如《庄子》中《说剑》、《让王》、《渔父》、《盗跖》等篇，决不是庄周的文体。《韩非子》中《主道》、《扬榷》今作《扬权》。等篇和《五蠹》、《显学》等篇，明是两个人的文体。

（四）思想 凡能著书立说成一家言的人，他的思想学说，总有一个系统可寻，决不致有大相矛盾冲突之处。故看一部书里的学说是否能连络贯串，也可帮助证明那书是否真的。最浅近的，例如《韩非子》的第一篇，劝秦王攻韩，第二篇，劝秦王存韩。这是绝对不相容的。司马光不仔细考察，便骂韩非请人灭他自己的祖国，死有余辜，岂不是冤煞韩非了！大凡思想进化有一定的次序，一个时代有一个时代的问题，即有那个时代的思想。如《墨子》里《经上下》、《经说上下》、《大取》、《小取》等篇，所讨论的问题，乃是墨翟死后百余年才发生的，决非墨翟时代所能提出。因此可知这六篇书决不是墨子自己做的。不但如此，大凡一种重要的新学说发生以后决不会完全没有影响。若管仲时代已有《管子》书中的法治学说，决不会二三百年中没有法治观念的影响。又如《关尹子》说：“即吾心中，可作万物。”又说：“风雨雷电，皆缘气而生。而气缘心生，犹如内想大火，久之觉热；内想大水，久之觉寒。”这是极端的万物唯心论。若老子、关尹子时代已有这种唯心论，决无毫不发生影响之理。周秦诸子竟无人受这种学说的影响，可见《关尹子》完全是佛学输入以后的书，决不是周秦的书。这都是用思想来考证古书的方法。

（五）旁证 以上所说四种证据，史事、文字、文体、思想，皆可叫做内证。因这四种都是从本书里寻出来的。还有一些证据，是从别书里寻出的，故名为旁证。旁证的重要，有时竟与内证等。如西洋哲学史家，考定柏拉图 Plato 的著作，凡是他的弟子亚里士多德 Aristotle 书中所曾称引的书，都定为真是柏拉图的书。又如清代惠栋、阎若璩诸人考证梅氏《古文尚书》之伪，所用方法，几乎全是旁证。看阎若璩《古文尚书疏证》及惠栋《古文尚书考》。又如《荀子·正论篇》引宋子曰："明见侮之不辱，使人不斗。"又曰："人之情欲寡，欲是动词。而皆以己之情为欲多，是过也。"《尹文子》说："见侮不辱，见推不矜，禁暴息兵，救世之鬪。"《庄子·天下篇》合论宋钘、尹文的学说道："见侮不辱，救民之鬪；禁攻寝兵，救世之战。"又说："以禁攻寝兵为外，以情欲寡小为内。"又孟子记宋牼听见秦楚交战，便要去劝他们息兵。以上四条，互相印证，即互为旁证，证明宋钘、尹文实有这种学说。

以上说审定史料方法的大概。今人谈古代哲学，不但根据《管子》、《列子》、《鬻子》、《晏子春秋》、《鹖冠子》等书，认为史料。甚至于高谈"邃古哲学"、"唐虞哲学"，全不问用何史料。最可怪的是竟有人引《列子·天瑞篇》"有太易，有太初，有太始"一段，及《淮南子》"有始者，有未始有有始者"一段，用作"邃古哲学"的材料，说这都是"古说而诸子述之。吾国哲学思想初萌之时，大抵其说即如此！"谢无量《中国哲学史》第一编第一章，页六。这种办法，似乎不合作史的方法。韩非说得好：

> 无参验而必之者，愚也。弗能必而据之者，诬也。故明据先王必定尧舜者，非愚即诬也。《显学篇》。

参验即是我所说的证据。以现在中国考古学的程度看来，我们对于东周以前的中国古史，只可存一个怀疑的态度。至于“邃古”的哲学，更难凭信了。唐、虞、夏、商的事实，今所根据，止有一部《尚书》。但《尚书》是否可作史料，正难决定。梅赜伪古文，固不用说。即28篇之“真古文”，依我看来，也没有信史价值。如《皋陶谟》的“凤皇来仪”，“百兽率舞”，如《金縢》的“天大雷电以风，禾尽偃，大木斯拔。……王出郊，天乃雨，反风。禾则尽起。二公命邦人，凡大木所偃，尽起而筑之，岁则大孰”，这岂可用作史料？我以为《尚书》或是儒家造出的“托古改制”的书，或是古代歌功颂德的官书。无论如何，没有史料的价值。古代的书只有一部《诗经》可算得是中国最古的史料。《诗经·小雅》说：

十月之交，朔日辛卯日有食之。

后来的历学家，如梁虞劆，隋张胄元，唐傅仁均、僧一行，元郭守敬，都推定此次日食在周幽王六年，十月，辛卯朔，日入食限。清朝阎若璩、阮元推算此日食也在幽王六年。近来西洋学者，也说《诗经》所记月日，西历纪元前776年8月29日。中国北部可见日蚀。这不是偶然相合的事，乃是科学上的铁证。《诗经》有此一种铁证，便使《诗经》中所说的国政、民情、风俗、思想，一一都有史料的价值了。至于《易经》更不能用作上古哲学史料。《易经》除去《十翼》，止剩得六十四个卦，六十四条卦辞，三百八十四条爻辞，乃是一部卜筮之书，全无哲学史料可说。故我以为我们现在作哲学史，只可从老子、孔子说起。用《诗经》作当日时势的参考资料。其余一切“无征则不信”的材料，一概阙疑。这个办法，虽比不上别的史家的淹博，或可免“非愚即诬”的讥评了。

整理史料之法　哲学史料既经审定，还须整理。无论古今哲学史料，都有须整理之处。但古代哲学书籍，更不能不加整理的工夫。今说整理史料的方法，约有三端：

（一）校勘　古书经了多少次传写，遭了多少兵火虫鱼之劫，往往有脱误、损坏种种缺点。校勘之学，便是补救这些缺点的方法。这种学问，从古以来，多有人研究，但总不如清朝王念孙、王引之、卢文弨、孙星衍、顾广圻、俞樾、孙诒让诸人的完密谨严，合科学的方法。孙诒让论诸家校书的方法道：

> 综论厥善，大氐以旧刊精校为据依，而究其微旨，通其大例，精研博考，不参成见。其諟正文字讹舛，或求之于本书，或旁证之他籍，及援引之类书，而以声类通转为之錧键。《札迻序》。

大抵校书有三种根据：（一）是旧刊精校的古本。例如《荀子·解蔽篇》："不以已所臧害所将受。"宋钱佃本，元刻本，明世德堂本，皆作"所已臧"，可据以改正。（二）是他书或类书所援引。例如《荀子·天论篇》"修道而不贰"。王念孙校曰："修当为循。贰当为贷。字之误也。贷与忒同。……《群书治要》作循道而不忒。"（三）是本书通用的义例。例如《墨子·小取篇》："辟也者，举也物而以明之也。"毕沅删第二"也"字，便无意思。王念孙说："也与他同。举他物以明此物，谓之譬。……《墨子》书通以也为他。说见《备城门篇》。"这是以本书的通例作根据。又如《小取篇》说："此与彼同类，世有彼而不自非也。墨者有此而非之，无故也焉。"王引之曰："'无故也焉'，当作'无也故焉'。也故即他故。下文云：'此与彼同类，世有彼而不自非也。墨者有此而（罪）非之，

无也故焉。’文正与此同。”这是先用本篇构造相同的文句，来证“故也”当作“也故”；又用全书以也为他的通例，来证“也故”即“他故”。

（二）训诂　古书年代久远，书中的字义，古今不同。宋儒解书，往往妄用己意，故常失古义。清代的训诂学，所以超过前代，正因为戴震以下的汉学家，注释古书，都有法度，都用客观的佐证，不用主观的猜测。三百年来，周、秦、两汉的古书所以可读，不单靠校勘的精细，还靠训诂的谨严。今述训诂学的大要，约有三端：（一）根据古义或用古代的字典，如《尔雅》、《说文》、《广雅》之类。或用古代笺注如《诗》的毛、郑，如《淮南子》的许、高。作根据，或用古书中相同的字句作印证。今引王念孙《读书杂记余编》上一条为例：

> 《老子》五十三章：“行于大道，唯施是畏。”王弼曰：“唯施为之是畏也。”河上公注略同。念孙按：二家以“施为”释施字，非也。施读为迤。迤，邪也。言行于大道之中，唯惧其入于邪道也。……《说文》：“迤，衺行也。”引《禹贡》：“东迤北会于汇。”《孟子·离娄篇》：“施从良人之所之。”赵注：“施者，邪施而行。”丁公著音迤。《淮南·齐俗篇》：“去非者，非批邪施也。”高注曰：“施，微曲也。”《要略篇》：“接径直施。”高注曰：“施，邪也。”是施与迤通。《史记·贾生传》：“庚子日施兮。”《汉书》施作斜。斜亦邪也。《韩子·解老篇》释此章之义曰：“所谓大道也者，端道也。所谓貌施也者，邪道也。”此尤其明证矣。

这一则中引古字典一条，古书类似之例五条，古注四条。这都是根据古义的注书法。（二）根据文字假借、声类通转的道

理。古字通用，全由声音。但古今声韵有异，若不懂音韵变迁的道理，便不能领会古字的意义。自顾炎武、江永、钱大昕、孔广森诸人以来，音韵学大兴。应用于训诂学，收效更大。今举二例。《易·系辞传》："旁行而不流。"又《乾·文言》："旁通情也。"旧注多解旁为边旁。王引之说："旁之言溥也，遍也。《说文》：'旁，溥也。'旁、溥遍一声之转。《周官》男巫曰：'旁招以茅'，谓遍招于四方也。《月令》曰：'命有司大难、旁磔'，亦谓遍磔于四方也。……《楚语》曰：武丁使以梦象'旁求四方之贤'，谓遍求四方之贤也。"又《书·尧典》："汤汤洪水方割"；《微子》："小民方兴，相为敌仇"；《立政》："方行天下，至于海表"；《吕刑》："方告无辜于上"；旧说方字都作四方解。王念孙说："方皆读为旁。旁之言溥也，遍也。《说文》曰：'旁，溥也。'旁与方古字通。《尧典》："共工方鸠僝功"，《史记》引作旁。《皋陶谟》："方施象刑惟明"，《新序》引作旁。《商颂》：'方命厥后'，郑笺曰：'谓遍告诸侯'。是方为遍也。……'方告无辜于上'，《论衡·变动篇》引此，方作旁，旁亦遍也。"以上两例，说方、旁两字皆作溥、遍解。今音读方为轻唇音，旁为重唇音，不知古无轻唇音，故两字同音，相通，与溥字遍字，皆为同纽之字。这是音韵学帮助训诂学的例。（三）根据文法的研究。古人讲书最不讲究文法上的构造，往往把助字、介字、连字、状字等都解作名字、代字等等的实字。清朝训诂学家最讲究文法的，是王念孙、王引之父子两人。他们的《经传释词》用归纳的方法，比较同类的例句，寻出各字的文法上的作用，可算得《马氏文通》之前的一部文法学要书。这种研究法，在训诂学上，别开一新天地。今举一条例如下：

> 《老子》三十一章："夫佳兵者不祥之器。"《释文》："佳，善也。"河上云："饰也。"念孙案：善饰二训，皆于义未安。……今案佳字当作隹，字之误也。隹，古唯字也。唯兵为不祥之器，故有道者不处。上言"夫唯"，下言"故"，文义正相承也。八章云："夫唯不争，故无尤。"十五章云："夫唯不可识，故强为之容。"又云："夫唯不盈。故能蔽不新成。"二十二章云："夫唯不争，故天下莫能与之争。"皆其证也。古钟鼎文，唯字作隹。石鼓文亦然。又夏竦《古文四声韵》载《道德经》唯字作[illegible]。据此则今本作唯者，皆后人所改。此隹字若不误为佳，则后人亦必改为唯矣。王念孙《读书杂志余篇》上。

以上所述三种根据，乃是训诂学的根本方法。

（三）贯通　上文说整理哲学史料之法，已说两种。校勘是书的本子上的整理，训诂是书的字义上的整理。没有校勘，我们定读误书；没有训诂，我们便不能懂得书的真意义。这两层虽极重要，但是作哲学史还须有第三层整理的方法。这第三层，可叫做"贯通"。贯通便是把每一部书的内容要旨融会贯串，寻出一个脉络条理，演成一家有头绪有条理的学说。宋儒注重贯通，汉学家注重校勘训诂。但是宋儒不明校勘训诂之学，朱子稍知之而不甚精。故流于空疏，流于臆说。清代的汉学家，最精校勘训诂，但多不肯做贯通的工夫，故流于支离碎琐。校勘训诂的工夫，到了孙诒让的《墨子间诂》，可谓最完备了。此书尚多缺点，此所云最完备，乃比较之辞耳。但终不能贯通全书，述墨学的大旨。到章太炎方才于校勘训诂的诸子学之外，别出一种有条理系统的诸子学。太炎的《原道》、《原名》、《明见》、《原墨》、《订孔》、《原法》、《〈齐物论〉释》都属于

贯通的一类。《原名》、《明见》、《〈齐物论〉释》三篇，更为空前的著作。今细看这三篇，所以能如此精到，正因太炎精于佛学，先有佛家的因明学、心理学、纯粹哲学，作为比较印证的材料，故能融会贯通，于墨翟、庄周、惠施、荀卿的学说里面寻出一个条理系统。于此可见整理哲学史料的第三步，必须于校勘训诂之外，还要有比较参考的哲学资料。为什么呢？因为古代哲学去今太远，久成了绝学。当时发生那些学说的特别时势、特别原因，现在都没有了。当时讨论最激烈的问题，现在都不成问题了。当时通行的学术名词，现在也都失了原意了。但是别国的哲学史上，有时也曾发生那些问题，也曾用过那些名词，也曾产出大同小异或小同大异的学说。我们有了这种比较参考的材料，往往能互相印证，互相发明。今举一个极显明的例。《墨子》的《经上下》、《经说上下》、《大取》、《小取》六篇，从鲁胜以后，几乎无人研究。到了近几十年之中，有些人懂得几何算学了，方才知道那几篇里有几何算学的道理。后来有些人懂得光学力学了，方才知道那几篇里又有光学力学的道理。后来有些人懂得印度的名学心理学了，方才知道这几篇里又有名学知识论的道理。到了今日，这几篇二千年没人过问的书，竟成中国古代的第一部奇书了！我做这部哲学史的最大奢望，在于把各家的哲学融会贯通，要使他们各成有头绪条理的学说。我所用的比较参证的材料，便是西洋的哲学。但是我虽用西洋哲学作参考资料，并不以为中国古代也有某种学说，便可以自夸自喜。做历史的人，千万不可存一毫主观的成见。须知东西的学术思想的互相印证，互相发明，至多不过可以见得人类的官能心理大概相同，故遇着大同小异的境地时势，便会产出大同小

异的思想学派。东家所有，西家所无，只因为时势境地不同，西家未必不如东家，东家也不配夸炫于西家。何况东西所同有，谁也不配夸张自豪。故本书的主张，但以为我们若想贯通整理中国哲学史的史料，不可不借用别系的哲学，作一种解释演述的工具。此外别无他种穿凿附会、发扬国光、自己夸耀的心。

史料结论 以上论哲学史料：先论史料为何，次论史料所以必须审定，次论审定的方法，次论整理史料的方法。前后差不多说了一万字。我的理想中，以为要做一部可靠的中国哲学史，必须要用这几条方法。第一步须搜集史料。第二步须审定史料的真假。第三步须把一切不可信的史料全行除去不用。第四步须把可靠的史料仔细整理一番：先把本子校勘完好，次把字句解释明白，最后又把各家的书贯串领会，使一家一家的学说，都成有条理有统系的哲学。做到这个地位，方才做到"述学"两个字。然后还须把各家的学说，笼统研究一番，依时代的先后，看他们传授的渊源、交互的影响、变迁的次序，这便叫做"明变"。然后研究各家学派兴废沿革变迁的原故，这便叫做"求因"。然后用完全中立的眼光，历史的观念，一一寻求各家学说的效果影响，再用这种种影响效果来批评各家学说的价值，这便叫做"评判"。

这是我理想中的《中国哲学史》，我自己深知道当此初次尝试的时代，我这部书定有许多未能做到这个目的和未能谨守这些方法之处。所以我特地把这些做哲学史的方法详细写出。一来呢，我希望国中学者用这些方法来评判我的书；二来呢，我更希望将来的学者用这些方法来做一部更完备更精确的《中国哲学史》。

参考书举要

论哲学史，看 *Windelband's A History of Philosopht* 页八至十八。

论哲学史料，参看同书页十五至十七注语。

论史料审定及整理之法，看 *C. V. Langlois and Seignobos's Introduction to the Study of History*。

论校勘学，看王念孙《读淮南子杂志叙》《读书杂志》九之二十二及俞樾《古书疑义举例》。论西洋校勘学，看 *Encyclopaedia Britannica* 中论 *Textual Criticism* 一篇。论训诂学，看王引之《经义述闻》卷三十一及三十二。

第二篇　中国哲学发生的时代

第一章　中国哲学结胎的时代

大凡一种学说，决不是劈空从天上掉下来的。我们如果能仔细研究，定可寻出那种学说有许多前因，有许多后果。譬如一篇文章，那种学说不过是中间的一段。这一段定不是来无踪影，去无痕迹的。定然有个承上起下，承前接后的关系。要不懂他的前因，便不能懂得他的真意义。要不懂他的后果，便不能明白他在历史上的位置。这个前因，所含不止一事。第一是那时代政治社会的状态。第二是那时代的思想潮流。这两种前因、时势和思潮，很难分别。因为这两事又是互相为因果的。有时是先有那时势，才生出那思潮来；有了那种思潮，时势受了思潮的影响，一定有大变动。所以时势生思潮，思潮又生时势，时势又生新思潮。所以这学术史上寻因求果的研究，是很不容易的。我们现在要讲哲学史，不可不先研究哲学发生时代的时势和那时势所发生的种种思潮。

中国古代哲学大家，独有孔子一人的生年死年，是我们

所晓得的。孔子生于周灵王二十一年，当西历纪元前551年，死于周敬王四十一年，当西历前479年。孔子曾见过老子，老子比孔子至多不过大20岁，大约生于周灵王的初年，当西历前570年左右。中国哲学到了老子孔子的时候，才可当得"哲学"两个字。我们可把老子孔子以前的二三百年，当作中国哲学的怀胎时代。为便利起见，我们可用西历来记算如下：

前八世纪周宣王二十八年到东周桓王二十年，西历纪元前800年到700年。

前七世纪周桓王二十年到周定王七年，西历前700年到600年。

前六世纪周定王七年到周敬王二十年，西历前600年到500年。

这三百年可算得一个三百年的长期战争。一方面是北方戎狄的扰乱。宣王时，常与玁狁开战。幽王时，戎祸最烈。犬戎杀幽王，在西历前771年。后来周室竟东迁以避戎祸。狄灭卫，杀懿公，在前660年。一方面是南方楚吴诸国的勃兴。楚称王在前704年，吴称王在前585年。中原的一方面，这三百年之中，那一年没有战争侵伐的事。周初许多诸侯，早已渐渐的被十几个强国吞并去了。东迁的时候，晋、郑、鲁最强。后来鲁、郑衰了，便到了"五霸"时代。到了春秋的下半段，便成了晋楚争霸的时代了。

这三个世纪中间，也不知灭了多少国，破了多少家，杀了多少人，流了多少血。只可惜那时代的政治和社会的情形，已无从详细查考了。我们如今参考《诗经》、《国语》、《左传》几部书，仔细研究起来，觉得那时代的时势，大概有这几种情形：

第一，这长期的战争，闹得国中的百姓死亡丧乱，流离失所，痛苦不堪。如《诗经》所说：

肃肃鸨羽，集于苞栩。王事靡盬，不能艺稷黍。父

母何怙？悠悠苍天，曷其有所！《唐风·鸨羽》。

陟彼屺兮，瞻望母兮。母曰："嗟予季行役，夙夜无寐！上慎旃哉！犹来无弃！"《陟岵》。

昔我往矣，杨柳依依。今我来思，雨雪霏霏。行道迟迟，载渴载饥。我心伤悲，莫知我哀！《小雅·采薇》，参看《出车》、《杕杜》。

何草不黄！何日不行！何人不将，经营四方！何草不玄！何人不矜！哀我征夫，独为匪民？《小雅·何草不黄》。

中谷有蓷，暵其湿矣！有女仳离，啜其泣矣！啜其泣矣！何嗟及矣！《王风·中谷有蓷》。

有兔爰爰，雉离于罗。我生之初，尚无为。我生之后，逢此百罹。尚寐无吪！《兔爰》。

苕之华，其叶青青。知我如此，不如无生！牂羊坟首，三星在罶。人可以食，鲜可以饱。《苕之华》。

读了这几篇诗，可以想见那时的百姓受的痛苦了。

第二，那时诸侯互相侵略，灭国破家不计其数。古代封建制度的种种社会阶级都渐渐的消灭了。就是那些不曾消灭的阶级，也渐渐的可以互相交通了。

古代封建制度的社会，最重阶级。《左传》昭十年，芋尹无宇曰："天子经略，诸侯正封，古之制也。封略之内何非君土？食土之毛，谁非君臣？……天有十日，人有十等，下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台。马有圉，牛有牧，以待百事。"古代社会的阶级，约有五等：

一、王天子。

二、诸侯公、侯、伯、子、男。

三、大夫

四、士

五、庶人皂、舆、隶、僚、仆、台。

到了这时代，诸侯也可称王了。大夫有时比诸侯还有权势了。如鲁之三家，晋之六卿。到了后来，三家分晋，田氏代齐，更不用说了。亡国的诸侯卿大夫，有时连奴隶都比不上。《国风》上说的：

式微式微，胡不归！微君之躬，胡为乎泥中！《邶风·式微》。

琐兮尾兮，流离之子！叔兮伯兮，褎如充耳！《邶风·旄丘》。

可以想见当时亡国君臣的苦处了。《国风》又说：

东人之子，职劳不来。西人之子，粲粲衣服。舟人之子，熊罴是裘。私人之子，百僚是试。《小雅·大东》。

可以想见当时下等社会的人，也往往有些"暴发户"，往往会爬到社会的上层去。再看《论语》上说的公叔文子和他的家臣大夫僎同升诸公。又看《春秋》时，饭牛的甯戚，卖作奴隶的百里奚，郑国商人弦高，都能跳上政治舞台，建功立业。可见当时的社会阶级，早已不如从前的严紧了。

第三，封建时代的阶级虽然渐渐消灭了，却新添了一种生计上的阶级。那时社会渐渐成了一个贫富很不平均的社会。富贵的太富贵了，贫苦的太贫苦了。

《国风》上所写贫苦人家的情形，不止一处。参观上文第一条。内中写那贫富太不平均的，也不止一处。如：

小东大东，杼柚其空。纠纠葛屦，可以履霜。佻佻公子，行彼周行。既往既来，使我心疚。《小雅·大东》。

纠纠葛屦，可以履霜。掺掺女手，可以缝裳。要之

襋之，“好人”服之！“好人”提提，宛然左辟，佩其象揥。维是褊心，是以为刺。《魏风·葛屦》。

这两篇竟像英国虎德 Thmoas Hood 的《缝衣歌》的节本。写的是那时代的资本家雇用女工，把那“掺掺女手”的血汗工夫，来做他们发财的门径。葛屦本是夏天穿的，如今这些穷工人到了下霜下雪的时候，也还穿着葛屦。怪不得那些慈悲的诗人忍不过要痛骂了。又如：

彼有旨酒，又有嘉肴。洽比其邻，昏姻孔云。念我独兮，忧心殷殷！佌佌彼有屋，蔌蔌方有榖。民今之无禄，天夭是椓。哿矣富人，哀此茕独！《小雅·正月》。

这也是说贫富不平均的。更动人的，是下面的一篇：

坎坎伐檀兮，置之河之干兮。河水清且涟猗。不稼不穑，胡取禾三百廛兮！不狩不猎，胡瞻尔庭有县貆兮！彼君子兮，不素餐兮！《魏风·伐檀》。

这竟是近时社会党攻击资本家不该安享别人辛苦得来的利益的话了！

第四，那时的政治除了几国之外，大概都是很黑暗、很腐败的王朝的政治。我们读《小雅》的《节南山》、《正月》、《十月之交》、《雨无正》几篇诗，也可以想见了。其他各国的政治内幕，我们也可想见一二。例如：

《邶风·北门》　　　　　　《齐风》《南山》《敝笱》《载驱》

《桧风·匪风》

《鄘风·鹑之奔奔》　　　　《秦风·黄鸟》

《曹风·候人》

《王风·兔爰》　　　　　　《陈风·株林》

写得最明白的，莫如：

> 人有土田，女反有之。人有民人，女覆夺之。此宜无罪，女反收之。彼宜有罪，女覆说之。《大雅·瞻卬》。

最痛快的，莫如：

> 硕鼠硕鼠，无食我黍。三岁贯女，莫我肯顾。逝将去汝，适彼乐土！乐土乐土！爰得我所！《硕鼠》。

又如：

> 匪鹑匪鸢，翰飞戾天。匪鳣匪鲔，潜逃于渊。《小雅·四月》。

这首诗写虐政之不可逃，更可怜了。还不如：

> 鱼在于沼，亦匪克乐。潜虽伏矣，亦孔之炤。忧心惨惨，念国之为虐。《正月》。

这诗说即使人都变做鱼，也没有乐趣的。这时的政治，也就可想而知了。

这四种现象：（一）战祸连年，百姓痛苦；（二）社会阶级渐渐消灭；（三）生计现象贫富不均；（四）政治黑暗，百姓愁怨。这四种现状，大约可以算得那时代的大概情形了。

第二章　那时代的思潮（诗人时代）

上章所讲三个世纪的时势：政治那样黑暗，社会那样纷乱，贫富那样不均，民生那样痛苦。有了这种时势，自然会生出种种思想的反动。从前第八世纪到前第七世纪，这两百年的思潮，除了一部《诗经》，别无可考。我们可叫他做诗人时代。三百篇中以《株林》一篇为最后。《株林》大概作于陈灵公末年。

这时代的思想，大概可分几派：

第一，忧时派。

（例）节彼南山，维石岩岩。赫赫师尹，民具尔瞻！忧心如惔，不敢戏谈。国既卒斩，何用不监？《节南山》。

忧心茕茕，念我无禄。民之无辜，并其臣仆。哀我人斯，于何从禄！瞻乌爰止，于谁之屋？瞻彼中林，侯薪侯蒸。民今方殆，视天梦梦。既克有定，靡人弗胜。有皇上帝，伊谁云憎！《正月》。

彼黍离离，彼稷之苗。行迈靡靡，中心摇摇！知我者谓我心忧，不知我者谓我何求。悠悠苍天，此何人哉！《黍离》。

园有桃，其实之殽。心之忧矣，我歌且谣。不知我者，谓我士也骄。彼人是哉！子曰何其！心之忧矣，其谁知之！其谁知之！盖亦勿思。《园有桃》。

第二，厌世派。忧时爱国，却又无可如何，便有些人变成了厌世派。

（例）我生之初，尚无为。我生之后，逢此百罹。尚寐无吪！《兔爰》。

隰有苌楚，猗傩其枝。夭之沃沃，乐子之无知？《隰有苌楚》。

苕之华，其叶青青。知我如此，不如无生！《苕之华》。

第三，乐天安命派。有些人到了没法想的时候，只好自推自解，以为天命如此，无可如何，只好知足安命罢。

（例）出自北门，忧心殷殷。终窭且贫，莫知我艰。已矣哉！天实为之，谓之何哉！《北门》。

衡门之下，可以栖迟。泌之洋洋，可以乐饥。岂其食鱼，必河之鲂？岂其取妻，必齐之姜？岂其食鱼，必

河之鲤？岂其娶妻，必宋之子？《衡门》。

第四，纵欲自恣派。有些人抱了厌世主义，看看时事不可为了，不如“遇饮酒时须饮酒，得高歌处且高歌”罢。

（例）萚兮萚兮，风其吹女，叔兮伯兮，倡予和女。《萚兮》，倡字一顿。

蟋蟀在堂，岁聿其莫。今我不乐，日月其除。……《蟋蟀》。

山有枢，隰有榆，子有衣裳，弗曳弗娄。子有车马，弗驰弗驱。宛其死矣，他人是愉。

山有漆，隰有栗，子有酒食。何不日鼓瑟？且以喜乐，且以永日！宛其死矣，他人入室！《山有枢》。

第五，愤世派（激烈派）。有些人对着黑暗的时局，腐败的社会，却不肯低头下心的忍受。他们受了冤屈，定要作不平之鸣的。

（例）溥天之下，莫非王土。率土之滨，莫非王臣。大夫不均，我从事独贤。……或燕燕居息，或尽瘁事国。或息偃在床，或不已于行。或不知叫号，或惨惨劬劳。或栖迟偃仰，或王事鞅掌。或湛乐饮酒，或惨惨畏咎，或出入风议，或靡事不为。《北山》。

坎坎伐檀兮，置之河之干兮。河水清且涟猗。不稼不穑，胡取禾三百廛兮！不狩不猎，胡瞻尔庭有悬貆兮！彼君子兮，不素餐兮！《伐檀》。

硕鼠硕鼠，无食我黍。三岁贯女，莫我肯顾。逝将去汝，适彼乐土！乐土乐土！爰得我所。《硕鼠》。

这几派大约可以代表前七、八世纪的思潮了。请看这些思潮，没有一派不是消极的。到了《伐檀》和《硕鼠》的诗

人，已渐渐的有了一点勃勃的独立精神。你看那《伐檀》的诗人，对于那时的“君子”，何等冷嘲热骂！又看那《硕鼠》的诗人，气愤极了，把国也不要了，去寻他自己的乐土乐国。到了这时代，思想界中已下了革命的种子了。这些革命种子发生出来，便成了老子孔子的时代。

第三篇 老 子

一、老子略传　老子的事迹，已不可考。据《史记》所说，老子是楚国人。《礼记·曾子问》正义引《史记》作陈国人。名耳，字聃，姓李氏。今本《史记》作“姓李氏，名耳。字伯阳，谥曰聃”，乃是后人据《列仙传》妄改的。《索隐》云：“许慎云，聃，耳曼也。故名耳，字聃。有本字伯阳，非正也。老子号伯阳父，此传不称也。”王念孙《读书杂志》三之四引《索隐》此节，又《经典释文序录》、《文选注》、《后汉书·桓帝纪》注，并引《史记》云老子字聃。可证今本《史记》所说是后人伪造的。后人所以要说老子字伯阳父者，因为周幽王时有个太史伯阳，后人要合两人为一人，说老子曾做幽王的官，当孔子生时，他已活了250岁了。他曾做周室“守藏室之史”。《史记·孔子世家》和《老子列传》，孔子曾见过老子。这事不知在于何年，但据《史记》，孔子与南宫敬叔同适周。又据《左传》，孟僖子将死，命孟懿子与南宫敬叔从孔子学礼。昭公七年。孟僖子死于昭公二十四年二月。清人阎若璩因《礼记·曾子问》孔子曰：“昔吾从老聃助葬于巷党，及堩，日有食之。”遂推算昭公二十四年，夏五月，乙未朔，巳时，日食，恰入食限。阎氏因断定孔子适周见老子在昭公二十四年，当孔子34岁。《四书释地续》。这话很像可信，但还有可疑之处：一则《曾子问》是否可信；二则南宫敬叔死了父亲，不到三个

月，是否可同孔子适周；三则《曾子问》所说日食，即便可信，难保不是昭公三十一年的日食。但无论如何，孔子适周，总在他 34 岁以后，当西历纪元前 518 年以后。大概孔子见老子在 34 岁西历前 518 年，日食。与 41 岁定五年，西历前 511 年，日食。之间。老子比孔子至多不过大 20 岁，老子当生于周灵王初年，当西历前 570 年左右。

老子死时，不知在于何时。《庄子·养生主》篇明记老聃之死。《庄子》这一段文字决非后人所能假造的，可见古人并无老子“入关仙去”、“莫知所终”的神话，《史记》中老子活了“百有六十余岁”、“二百余岁”的话，大概也是后人加入的。老子即享高寿，至多不过活了 90 多岁罢了。

上文说老子“名耳，字聃，姓李氏”，何以又称老子呢？依我看来，那些“生而皓首，故称老子”的话，固不足信；此出《神仙传》，谢无量《中国哲学史》用之。“以其年老，故号其书为《老子》”，《高士传》。也不足信。我以为“老子”之称，大概不出两种解说：（一）“老”或是字。《春秋》时人往往把“字”用在“名”的前面，例如叔梁（字）纥（名），孔父（字）嘉（名），正（字）考父（名），孟明（字）视（名），孟施（字）舍（名），皆是。《左传》文十一年襄十年，《正义》都说：“古人连言名字者，皆先字后名。”或者老子本名聃，字耳，一字老。老训寿考，古多用为名字者，如《檀弓》晋有张老，《楚语》楚有史老。古人名字同举，先说字而后说名，故战国时的书皆称老聃。王念孙《春秋名字解诂》及《读书杂志》俱依《索隐》说，据《说文》：“聃，耳曼也。”《释名》耳字聃之意。今按朱骏声《说文通训定声》聃字下引汉《老子铭》云：“聃然，老旄之貌也。”又《礼记·曾子问》注：“老聃，古寿考者之号也。”是聃亦有寿考之意，故名聃，字老。非必因其寿考而后称之也。此与

人称叔梁纥、正考父，都不举其姓氏，正同一例。又古人的“字”下可加“子”字、“父”字等字，例如孔子弟子冉求字有，可称“有子”。哀十一年《左传》。故后人又称“老子”。这是一种说法。（二）“老”或是姓。古代有氏姓的区别。寻常的小百姓，各依所从来为姓，故称“百姓”、“万姓”。贵族于姓之外，还有氏，如以国为氏、以官为氏之类。老子虽不曾做大官，或者源出于大族，故姓老而氏李，后人不懂古代氏族制度，把氏姓两事混作一事，故说“姓某氏”，其实这三字是错的。老子姓老，故人称老聃，也称老子。这也可备一说。这两种解说，都可通，但我们现今没有凭据，不能必定哪一说是的。

二、老子考　今所传老子的书分上下两篇，共八十一章。这书原本是一种杂记体的书，没有结构组织。今本所分篇章，决非原本所有。其中有许多极无道理的分断。如二十章首句“绝学无忧”当属十九章之末，与“见素抱朴，少私寡欲”两句为同等的排句。读者当删去某章某章等字，合成不分章的书，然后自己去寻一个段落分断出来。元人吴澄作《道德真经注》，合八十一章为六十八章。中如合十七、十八、十九为一章，三十、三十一为一章，六十三、六十四为一章，六十七、六十八、六十九为一章，皆极有理，远胜河上公本。又此书中有许多重复的话和许多无理插入的话，大概不免有后人妄加妄改的所在。今日最通行的刻本，有世德堂的河上公章句本，华亭张氏的王弼注本，读者须参看王念孙、俞樾、孙诒让诸家校语。章太炎极推崇《韩非子·解老》、《喻老》两篇。其实这两篇所说，虽偶有好的，大半多浅陋之言。如解“攘臂而仍之”，“生之徒十有三”，“带利剑”等句，皆极无道理。但这两篇所据《老子》伫是古本，可供我们校勘参考。

三、革命家之老子　上篇说老子以前的时势和那种时势

所发生的思潮。老子亲见那种时势，又受了那些思潮的影响，故他的思想，完全是那个时代的产儿，完全是那个时代的反动。看他对于当时政治的评判道：

> 民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治。民之轻死，以其求生之厚，是以轻死。
>
> 民不畏死，奈何以死惧之？若使民常畏死，而为奇者吾得执而杀之，孰敢？
>
> 天下多忌讳，而民弥贫；民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。
>
> 天之道损有余而补不足。人之道则不然：损不足以奉有余。

这四段都是很激烈的议论。读者试把《伐檀》、《硕鼠》两篇诗记在心里，便知老子所说“人之道损不足以奉有余”和“民之饥以其上食税之多，是以饥”的话，乃是当时社会的实在情形。更回想《苕之华》诗“知我如此，不如无生”的话，便知老子所说“民不畏死”，“民之轻死，以其求生之厚，是以轻死”的话，也是当时的实在情形。人谁不求生？到了“知我如此不如无生”的时候，束手安分也是死，造反作乱也是死，自然轻死，自然不畏死了。

还有老子反对有为的政治，主张无为无事的政治，也是当时政治的反动。凡是主张无为的政治哲学，都是干涉政策的反动。因为政府用干涉政策，却又没干涉的本领，越干涉越弄糟了，故挑起一种反动，主张放任无为。欧洲18世纪的经济学者政治学者，多主张放任主义，正为当时的政府实在太腐败无能，不配干涉人民的活动。老子的无为主义，依我

看来，也是因为当时的政府不配有为，偏要有为；不配干涉，偏要干涉，所以弄得“天下多忌讳，而民弥贫；民多利器，国家滋昏；法令滋彰，盗贼多有”。上篇所引《瞻卬》诗说的：“人有土田，女反有之；人有民人，女覆夺之；此宜无罪，女反收之；彼宜有罪，女覆说之。”那种虐政的效果，可使百姓人人有“匪鹑匪鸢，翰飞戾天；匪鳣匪鲔，潜逃于渊”的感想。老子尤恨当时的兵祸连年，故书中屡攻击武力政策。如“师之所处荆棘生焉，大军之后必有凶年”，“兵者不祥之器”，“天下无道，戎马生于郊”皆是。故老子说：“民之难治，以其上之有为，是以难治。”

老子对于那种时势，发生激烈的反响，创为一种革命的政治哲学。他说：

> 大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。

所以他主张：

> 绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有！

这是极端的破坏主义。他对于国家政治，便主张极端的放任。他说：

> 治大国若烹小鲜。河上公注：烹小鱼不去肠，不去鳞，不敢挠，恐其糜也。

又说：

> 我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。其政闷闷，其民醇醇；其政察察，其民缺缺。

又说：

> 太上，下知有之。其次，亲而誉之，其次，畏之。其

次，侮之。信不足，焉有不信。焉，乃也。犹兮其贵言。贵言，不轻易其言也。所谓“行不言之教”是也。功成事遂，百姓皆谓我自然。

老子理想中的政治，是极端的放任无为，要使功成事遂，百姓还以为全是自然应该如此，不说是君主之功。故“太上，下知有之”，是说政府完全放任无为，百姓的心里只觉得有个政府的存在罢了；实际上是“天高皇帝远”，有政府和无政府一样。“下知有之”，《永乐大典》本及吴澄本皆作“不知有之”；日本本作“下不知有之”，说此意更进一层，更明显了。

我述老子的哲学，先说他的政治学说。我的意思要人知道哲学思想不是悬空发生的。有些人说，哲学起于人类惊疑之念，以为人类目睹宇宙间万物的变化生灭，惊欢疑怪，要想寻出一个满意的解释，故产生哲学。这话未必尽然。人类的惊疑心可以产生迷信与宗教，但未必能产生哲学。人类见日月运行，雷电风雨，自然生惊疑心。但他一转念，便说日有日神，月有月神；雷有雷公，电有电母；天有天帝，病有病魔；于是他的惊疑心，便有了满意的解释，用不着哲学思想了。即如希腊古代的宇宙论，又何尝是惊疑的结果？那时代欧亚非三洲古国，如埃及、巴比仑、犹太等国的宗教观念和科学思想，与希腊古代的神话宗教相接触，自然起一番冲突，故发生“宇宙万物的本源究竟是什么”的问题。并不是泰尔史 Thales 的惊奇心忽然劈空提出这个哲学问题的。在中国的一方面，最初的哲学思想，全是当时社会政治的现状所唤起的反动。社会的阶级秩序已破坏混乱了，政治的组织不但不能救补维持，并且呈现同样的腐败纷乱。当时的有心人，目睹这种现状，要想寻一个补救的方法，于是有老子的政治

思想。但是老子若单有一种革命的政治学说，也还算不得根本上的解决，也还算不得哲学。老子观察政治社会的状态，从根本上着想，要求一个根本的解决，遂为中国哲学的始祖。他的政治上的主张，也只是他的根本观念的应用。如今说他的根本观念是什么。

四、老子论天道　老子哲学的根本观念是他的天道观念。老子以前的天道观念，都把天看作一个有意志、有知识、能喜能怒、能作威作福的主宰。试看《诗经》中说“有命自天，命此文王”；《大明》。有屡说“帝谓文王”，《皇矣》。是天有意志。“天监在下”，“上帝临汝”，《大明》。“皇矣上帝，临下有赫，监观四方，求民之莫”，《皇矣》。是天有知识。“有皇上帝，伊谁云憎？”《正月》。“敬天之怒，无敢戏豫；敬天之渝，无敢驰驱”，《板》。是天能喜怒。“昊天不佣，降此鞠凶；昊天不惠，降此大戾”；《节南山》。“天降丧乱，降此蟊贼”；《桑柔》。“天降丧乱，饥谨荐臻”，《云汉》。是天能作威作福。老子生在那种纷争大乱的时代，眼见杀人、破家、灭国等等惨祸，以为若有一个有意志知觉的天帝，决不致有这种惨祸。万物相争相杀，人类相争相杀，便是天道无知的证据。故老子说：

天地不仁，以万物为刍狗。

这仁字有两种说法：第一，仁是慈爱的意思。这是最明白的解说。王弼说：“地不为兽生刍而兽食刍，不为人生狗而人食狗。无为于万物，而万物各适其所用。”这是把不仁作无有恩意解。第二，仁即是“人”的意思。《中庸》说：“仁者，人也”；《孟子》说：“仁也者，人也”；刘熙《释名》说：“人，仁也；仁，生物也”；不仁便是说不是人，不和人同类。古代把天看作有意志、有知识、能喜怒的主宰，是把天看作人同

类，这叫做天人同类说Anthropomorphism。老子的“天地不仁”说，似乎也含有天地不与人同性的意思。人性之中，以慈爱为最普通，故说天地不与人同类，即是说天地无有恩意。老子这一个观念，打破古代天人同类的谬说，立下后来自然哲学的基础。

打破古代的天人同类说，是老子的天道观念的消极一方面。再看他的积极的天道论：

> 有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。

老子的最大功劳，在于超出天地万物之外，别假设一个“道”。这个道的性质，是无声、无形；有单独不变的存在，又周行天地万物之中；生于天地万物之先，又却是天地万物的本源。这个道的作用，是

> 大道泛兮，其可左右。万物恃之而生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主。

道的作用，并不是有意志的作用，只是一个“自然”。自是自己，然是如此，“自然”只是自己如此。谢著《中国哲学史》云：“自然者，究极之谓也。”不成话。老子说：

> 道常无为而无不为。

道的作用，只是万物自己的作用，故说“道常无为”。但万物所以能成万物，又只是一个道，故说“而无不为”。

五、论无　老子是最先发见“道”的人。这个“道”本是一个抽象的观念，太微妙了，不容易说得明白。老子又从具体的方面着想，于是想到一个“无”字，觉得这个“无”的性质、作用，处处和这个“道”最相像。老子说：

> 三十辐，共一毂，当其无，有车之用。埏埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。

无即是虚空。上文所举的三个例，一是那车轮中央的空间，二是器皿的空处，三是窗洞门洞和房屋里的空处。车轮若无中间的圆洞，便不能转动；器皿若无空处，便不能装物事；门户若没有空洞，便不能出入；房屋里若没有空处，便不能容人。这个大虚空，无形、无声；整个的不可分断，却又无所不在；一切万有若没有他，便没有用处。这几项性质，正合上文所说"寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母"的形容。所以老子所说的"无"与"道"简直是一样的。所以他既说：

> 道生一，一生二，二生三，三生万物。

一方面又说：

> 天地万物生于有，有生于无。

道与无同是万物的母，可见道即是无，无即是道。大概哲学观念初起的时代，名词不完备，故说理不能周密。试看老子说"吾无以名之"，"强名之"，可见他用名词的困难。他提出了一个"道"的观念，当此名词不完备的时代，形容不出这个"道"究竟是怎样一个物事，故用那空空洞洞的虚空，来说那无为而无不为的道。却不知道"无"是对于有的名词，所指的是那无形体的空洞，如何可以代表那无为而无不为的"道"？只因为老子把道与无看作一物，故他的哲学都受这种观念的影响。庄子便不如此。老庄的根本区别在此。

老子说："天地万物生于有，有生于无。"且看他怎样说这无中生有的道理。老子说：

视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧。绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。

又说：

道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。

这也可见老子寻相当名词的困难。老子既说道是“无”，这里又说道不是“无”。乃是“有”与“无”之间的一种情境，虽然看不见，听不着，摸不到，但不是完全没有形状的。不过我们不能形容他，又叫不出他的名称，只得说他是“无物”；只好称他做“无状之状，无物之象”；只好称他做“恍惚”。这个“恍惚”，先是“无状之状，无物之象”，故说“惚兮恍兮，其中有象”。后来忽然从无物之象变为有物，故说“恍兮惚兮，其中有物”。这便是“天地万物生于有，有生于无”的历史。论象字参看下文第四篇第三章。

六、名与无名　中国古代哲学的一个重要问题，就是名实之争。老子是最初提出这个问题的人。他说：

惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去以阅王弼本原作说。今刊本作阅，乃后人所改。众甫。吾何以知众甫之然王本今作状，原本似作然。哉？以此。

这一段论名的原起与名的功用。既有了法象，然后有物，有物之后，于是发生知识的问题。人所以能知物，只为每物有一些精纯的物德，最足代表那物的本性，《说文》：“精，择也。”择其特异之物德，故谓之精。真字古训诚，训天训身，能代表此物的特性，故谓之

真。即所谓"其中有精，其精甚真，其中有信"。这些物德，如雪的寒与白，如人的形体官能，都是极可靠的知识上的信物。故说"其中有信"。《说文》"信，诚也。"又古谓符节为信。这些信物都包括在那物的"名"里面。如说"人"便可代表人的一切表德；说"雪"，便可代表雪的一切德性。个体的事物尽管生死存灭，那事物的类名，却永远存在。人生人死，而"人"名常在；雪落雪消，而"雪"名永存。故说"自古及今，其名不去，以阅众甫"。众甫即是万物。又说："吾何以知众甫之然哉？以此。"此字指"名"。我们所以能知万物，多靠名的作用。

老子虽深知名的用处，但他又极力崇拜"无名"。名是知识的利器，老子是主张绝圣弃智的，故主张废名。他说：

> 道可道，非常道。俞樾说常通尚；尚，上也。名可名，非常名。无名，天地之始。有名，万物之母。故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。常无常有，作一顿。旧读两欲字为顿，乃是错的。

老子以为万有生于无，故把无看得比有重。上文所说万物未生时，是一种"绳绳不可名"的混沌状态。故说"无名天地之始"。后来有象有信，然后可立名字，故说"有名万物之母"。因为无名先于有名，故说可道的道，不是上道；可名的名，不是上名。老子又常说"无名之朴"的好处。无名之朴，即是那个绳绳不可名的混沌状态。老子说：

> 道常常，尚也。无名朴。五字为句。朴字旧连下读，似乎错了。虽小，天下不敢臣。侯王若能守之，万物将自宾。天地相合以降甘露。此八字既失韵，又不合老子哲学。疑系后人加入的话。民莫之令而自均。始制有名，名亦既有夫亦将知之。王弼

今本之作止。下句同。今依河上公本改正。之、止古文相似，易误。知之所以不治。王弼本所作可，治字各本皆作殆。适按王弼注云："始制官长，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。过此以往，将争锥刀之末，故曰名亦既有，夫亦将知止也。遂任名以号物，则失治之母也。故知止所以不殆也。"细看此注，可见王弼原本作"夫亦将知之，知之所以不治"；若作知止，则注中所引叔向谏子产的话，全无意思。注中又说"任名则失治之母"，可证殆本作治。注末殆字同。后世妄人因下文四十四章有"知止不殆"的话，遂把此章也改成"知止可以不殆"。又乱改王注知之为知止，所以不治为所以不殆，却忘了"失治之母"的治字，可以作证。不但注语全文可作铁证也。

这是说最高的道是那无名朴。后来制有名字，王弼训始制为"朴散始为官长之时"，似乎太深了一层。知识遂渐渐发达，民智日多，作伪行恶的本领也更大了。大乱的根源，即在于此。老子说：

古之为治者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼。不以智治国，国之福。

"民之难治，以其智多"，即是上文"夫亦将知之，知之所以不治"的注脚。

老子何以如此反对知识呢？大概他推想当时社会国家种种罪恶的根源，都由于多欲。文明程度越高，知识越复杂，情欲也越发展。他说：

五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎令人心发狂，难得之货令人行妨。

这是攻击我们现在所谓文明文化。他又说：

天下皆知美之为美，斯恶已。皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成；长短相较，高下相倾；音声相和，前后相随。是以圣人处无为之事，行不言之教。……不尚贤，使民不争。不贵难得之货，使民不为盗。不见

读现。可欲，使民心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨：常使民无知无欲。

这一段是老子政治哲学的根据。老子以为一切善恶、美丑、贤不肖，都是对待的名词。正如长短、高下、前后等等。无长便无短，无前便无后，无美便无丑，无善便无恶，无贤便无不肖。故人知美是美的，便有丑的了；知善是善的，便有恶的了；知贤是贤的，便有不肖的了。平常那些赏善罚恶，尊贤去不肖，都不是根本的解决。根本的救济方法须把善恶美丑贤不肖一切对待的名词都消灭了，复归于无名之朴的混沌时代，须要常使民无知无欲。无知，自然无欲了。无欲，自然没有一切罪恶了。前面所引的"大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣"和"绝圣弃智，绝仁弃义，绝巧弃利"，也都是这个道理。他又说：

道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作。欲是名词，谓情欲也，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将无欲。不欲以静，天下将自定。

老子所处的时势，正是"化而欲作"之时。故他要用无名之朴来镇压。所以他理想中的至治之国，是一种

小国寡民，使有什伯人之器而不用。什是十倍，伯是百倍。文明进步，用机械之力代人工。一车可载千斤，一船可装几千人。这多是什伯人之器。下文所说"虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之"正释这一句。使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之。虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡狗之声相闻，民至老死不相往来。

这是"无名"一个观念的实际应用。这种学说，要想把一切交通

的利器，守卫的甲兵，代人工的机械，行远传久的文字，……等等制度文物，全行毁除。要使人类依旧回到那无知无欲老死不相往来的乌托邦。

七、无为　本篇第三节说老子对于社会政治有两种学说：一是毁坏一切文物制度；一是主张极端放任无为的政策。第一说的根据，上节已说过。如今且说他的无为主义。他把天道看作“无为而无不为”，以为天地万物，都有一个独立而不变、周行而不殆的道理，用不着有什么神道作主宰，更用不着人力去造作安排。老子的“天道”，就是西洋哲学的自然法。Law of Nature。或译“性法”，非。日月星的运行，动植物的生老死，都有自然法的支配适合。凡深信自然法绝对有效的人，往往容易走到极端的放任主义。如18世纪的英法经济学者，又如斯宾塞Herbert Spencer的政治学说，都以为既有了“无为而无不为”的天道，何必要政府来干涉人民的举动？老子也是如此。他说：

> 天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，绅然而善谋。天网恢恢，疏而不失。

这是说“自然法”的森严。又说：

> 常有司杀者杀。夫代司杀者杀，是谓代大匠斫。夫代大匠斫者，希有不伤其手矣。

这个“司杀者”，便是天，便是天道。违背了天道，扰乱了自然的秩序，自有“天然法”来处置他，不用社会和政府的干涉。若用人力去赏善罚恶，便是替天行道，便是“代司杀者杀”。这种代刽子手杀人的事，正如替大匠斫木头，不但无益于事，并且往往闹出乱子来。所以说：“民之难治，以其上之有为，是以难治。”所以又说：“天下多忌讳而民弥贫，……

法令滋彰，盗贼多有。”所以他主张一切放任，一切无为。“损之又损，以至于无为，无为而无不为。”

八、人生哲学　老子的人生哲学旧称伦理学，殊未当。和他的政治哲学相同，也只是要人无知无欲。详细的节目是“见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧”。他说：

众人熙熙，如享太牢，如春登台。我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩。儽儽兮若无所归。众人皆有馀，而我独若遗。我愚人之心也哉！沌沌兮，俗人昭昭，我独昏昏；俗人察察，我独闷闷。澹兮其若海，飂兮若无止。众人皆有以，而我独顽似鄙。我独异于人而贵食母。

别人都想要昭昭察察的知识，他却要那昏昏闷闷的愚人之心。此段所说的“贵食母”，即是前所引的“虚其心，实其腹”。老子别处又说“圣人为腹不为目”也是此意。老子只要人肚子吃得饱饱的，做一个无思无虑的愚人；不愿人做有学问知识的文明人。这种观念，也是时势的反动。《隰有苌楚》的诗人说：

隰有苌楚，猗傩其枝。夭之沃沃，乐子之无知！

老子的意思，正与此相同。知识愈高，欲望愈难满足，又眼见许多不合意的事，心生无限烦恼，倒不如无知的草木，无思虑的初民，反可以混混沌沌，自寻乐趣。老子常劝人知足。他说：

知足不辱，知止不殆，可以长久。……罪莫大于可欲，孙诒让按，《韩诗外传》引可欲作多欲。祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。故知足之足常足矣。

但是知足不是容易做到的。知识越开，越不能知足。故若要知足，除非毁除一切知识。

老子的人生哲学，还有一个重要观念，叫做“不争主

义”。他说：

> 江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。……以其不争，故天下莫能与之争。
>
> 曲则全，枉则直，洼则盈。……夫唯不争，故天下莫能与之争。
>
> 上善若水，水善利万物而不争。处众人之所恶，故几于道。
>
> 天下柔弱莫过于水，而攻坚强者莫之能胜。其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。

这种学说，也是时势的反动。那个时代是一个兵祸连年的时代。小国不能自保，大国又争霸权不肯相下。老子生于这个时代，深知武力的竞争，以暴御暴，只有更烈，决没有止境。只有消极的软工夫，可以抵抗强暴。狂风吹不断柳丝，齿落而舌长存，又如最柔弱的水可以冲开山石，凿成江河。人类交际，也是如此，汤之于葛，太王之于狄人，都是用柔道取胜。楚庄王不能奈何那肉袒出迎的郑伯，也是这个道理。老子时的小国，如宋，如郑，处列强之间，全靠柔道取胜。故老子提出这个不争主义，要人知道柔弱能胜刚强；要人知道“夫唯不争，故天下莫能与之争”。他教人莫要“为天下先”，又教人“报怨以德”。他要小国下大国，大国下小国。他说暂时吃亏忍辱，并不害事。要知“物或损之而益，或益之而损。……强梁者不得其死”。这句话含有他的天道观念。他深信“自然法”的“天网恢恢，疏而不失”，故一切听其自然。物或损之而益，或益之而损，都是天道之自然。宇宙之间，自有“司杀者杀”，故强梁的总不得好死。我们尽可逆来顺受，且看天道的自然因果罢。

第四篇　孔　　子

第一章　孔子略传

孔丘，字仲尼，鲁国人。生于周灵王二十一年，西历纪元前551。死于周敬王四十一年。西历纪元前479。他一生的行事，大概中国人也都知道，不消一一的叙述了。他曾见过老子。大概此事在孔子34岁之后。说详上章。

孔子本是一个实行的政治家。他曾做过鲁国的司空，又做过司寇。鲁定公十年，孔子以司寇的资格，做定公的傧相，和齐侯会于夹谷，很替鲁国争得些面子。后来因为他的政策不行，所以把官丢了，去周游列国。他在国外游了13年，也不曾遇有行道的机会。到了68岁回到鲁国，专做著述的事业。把古代的官书，删成《尚书》；把古今的诗歌，删存三百多篇；还订定了礼书、乐书。孔子晚年最喜《周易》，那时的《周易》不过是六十四条卦辞和三百八十四条爻辞。孔子把他的心得，做成了六十四条卦象传，三百八十四条爻象传，六十四条彖辞。后人又把他的杂说纂辑成书，便是《系辞传》、

《文言》。这两种之中，已有许多话是后人胡乱加入的，如《文言》中论四德的一段。此外还有《杂卦》、《序卦》、《说卦》，更靠不住了。除了删《诗》、《书》，定《礼》、《乐》之外，孔子还作了一部《春秋》。孔子自己说他是“述而不作”的。所以《诗》、《书》、《礼》、《乐》都是他删定的，不是自己著作的。就是《易经》的诸传，也是根据原有的《周易》作的，就是《春秋》也是根据鲁国的史记作的。

此外还有许多书，名为是孔子作的，其实都是后人依托的，例如一部《孝经》，称孔子为“仲尼”，称曾参为“曾子”，又夹许多“诗云”、“子曰”，可见决不是孔子做的。《孝经·钩命决》说的“吾志在《春秋》，行在《孝经》”的话，也是汉人假造的诳语，决不可信。

一部《论语》虽不是孔子做的，却极可靠，极有用。这书大概是孔门弟子的弟子们所记孔子及孔门诸子的谈话议论。研究孔子学说的人，须用这书和《易传》、《春秋》两书参考互证，此外便不可全信了。

孔子本有志于政治改良，所以他说：

苟有用我者，期月而已可也。三年有成。

又说：

如有用我者，吾其为东周乎。

后来他见时势不合，没有政治改良的机会。所以专心教育，要想从教育上收效。他深信教育功效最大，所以说“有教无类”，又说“性相近也，习相远也”。《史记》说他的弟子有三千之多。这话虽不知真假，但是他教学几十年，周游几十国，他的弟子定必不少。

孔子的性情德行，是不用细述的了。我且引他自己说自

己的话：

饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮雲。

这话虽不大像“食不厌精，脍不厌细”，“席不正不坐”，“割不正不食”的人的口气，却很可想见孔子的为人。他又说他自己道：

其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。

这是何等精神！《论语》说：

子路宿于石门，晨门曰：“奚自？”子路曰：“自孔氏。”曰：“是知其不可而为之者欤？”

“知其不可而为之”七个字写出一个孳孳恳恳终身不倦的志士。

第二章　孔子的时代

孟子说孔子的时代，是

邪说暴行有作：臣弑其君者有之，子弑其父者有之。

这个时代，既叫做邪说暴行的时代，且看是些什么样的邪说暴行。

第一，“暴行”就是孟子所说的“臣弑其君，子弑其父”了。春秋二百四十年中，共有弑君36次。内中有许多是子弑父的，如楚太子商臣之类。此外还有贵族世卿专权窃国，如齐之田氏，晋之六卿，鲁之三家。还有种种丑行，如鲁之文姜，陈之夏姬，卫之南子、弥子瑕，怪不得那时的隐君子要说：

滔滔者，天下皆是也，而谁与易之？

第二，“邪说”一层，孟子却不曾细述。我如今且把那时代的“邪说”略举几条。

（一）老子　老子的学说，在当时真可以算得“大逆不道”的“邪说”了。你看他说“民之饥，以其上食税之多”，又说“圣人不仁”，又说“民不畏死，奈何以死惧之？”又说“绝仁弃义，民复孝慈；绝圣去知，民利百倍”。这都是最激烈的破坏派的理想。详见上篇。

（二）少正卯　孔子作司寇，7日便杀了一个“乱政大夫少正卯”。有人问他为什么把少正卯杀了。孔子数了他的三大罪：

一、其居处足以撮徒成党。

二、其谈说足以饰衺荧众。

三、其强御足以反是独立。

这三件罪名，译成今文，便是“聚众结社，鼓吹邪说，淆乱是非”。

（三）邓析　孔子同时思想界的革命家，除了老子，便该算邓析。邓析是郑国人，和子产、孔子同时。《左传》鲁定公九年，西历前501。“郑驷颛杀邓析而用其竹刑”。那时子产已死了21年。子产死于昭公二十年，西历前522。《吕氏春秋》和《列子》都说邓析是子产杀的，这话恐怕不确。第一因为子产是极不愿意压制言论自由的。《左传》说：

郑人游于乡校以论执政。然明谓子产曰：“毁乡校，何如？”子产曰：“何为？夫人朝夕退而游焉，以议执政之善否。其所善者，吾则行之。其所恶者，吾则改之。是吾师也。若之何毁之？”

可见子产决不是杀邓析的人。第二子产铸刑书，在西历前536年。驷颛用竹刑，在西历前501年。两件事相差三十余年。可见子产铸的是“金刑”，驷颛用的是“竹刑”，决不是一件事。金刑还是极笨的刑鼎，竹刑是可以传写流通的刑书。

邓析的书都散失了。如今所传的《邓析子》，乃是后人假造的。我看一部《邓析子》，只有开端几句或是邓析的话。那几句是：

> 天于人无厚也。君于民无厚也。……何以言之？天不能屏悖厉之气，全夭折之人，使为善之民必寿，此于民无厚也。凡民有穿窬为盗者，有诈伪相迷者，此皆生于不足，起于贫穷，而君必欲执法诛之，此于民无厚也。……

这话和老子“天地不仁”的话相同，也含有激烈的政治思想。

《列子》书说：“邓析操两可之说，设无穷之辞。”《吕氏春秋》说：

> 邓析……与民之有狱者约，大狱一衣，小狱襦袴。民之献衣襦袴而学讼者，不可胜数。以非为是，以是为非，是非无度，而可与不可日变。所欲胜因胜，所欲罪因罪。

又说：

> 郑国多相县以书者。这就是出报纸的起点。子产令无县书，邓析致之。子产令无致书，邓析倚之。县书是把议论张挂在一处叫人观看，致书是送上门去看，倚书是混在他物里夹带去看。令无穷而邓析应之亦无穷矣。

又说：

> 洧水甚大，郑之富人有溺者。人得其死者，富人请赎之。其人求金甚多。以告邓析。邓析曰：“安之，人必莫之卖矣。”得死者患之。以告邓析。邓析又答之曰：

“安之，此必无所更买矣。”

这种人物简直同希腊古代的“哲人”Sophists 一般。希腊的“哲人”所说的都有老子那样激烈，所行的也往往有少正卯、邓析那种遭忌的行为。希腊的守旧派，如梭格拉底、柏拉图之流，对于那些“哲人”，非常痛恨。中国古代的守旧派，如孔子之流，对于这种“邪说”自然也非常痛恨。所以孔子做司寇便杀少正卯。孔子说：

放郑声，远佞人。郑声淫，佞人殆。

又说：

恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅乐也，恶利口之覆邦家者。

他又说：

天下有道，则庶人不议。

要懂得孔子的学说，必须先懂得孔子的时代，是一个“邪说横行，处士横议”的时代。这个时代的情形既是如此“无道”，自然总有许多“有心人”对于这种时势生出种种的反动。如今看来，那时代的反动大约有三种：

第一，极端的破坏派。老子的学说，便是这一派，邓析的反对政府，也属于这一派。

第二，极端的厌世派。还有些人看见时势那样腐败，便灰心绝望，隐世埋名，宁愿做极下等的生活，不肯干预世事。这一派人，在孔子的时代，也就不少。所以孔子说：

贤者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。

作者七人矣。

那《论语》上所记“晨门”、“荷蒉”、“丈人”、“长沮”、“桀溺”都是这一派。接舆说：

> 凤兮！凤兮！何德之衰！……已而！已而！今之从政者殆而！

桀溺对子路说：

> 滔滔者，天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？

第三，积极的救世派。孔子对于以上两派，都不赞成。他对于那几个辟世的隐者，虽很原谅他们的志趣，终不赞成他们的行为。所以他批评伯夷、叔齐……柳下惠、少连诸人的行为，道：

> 我则异于是，无可无不可。

又他听了长沮、桀溺的话，便觉得大失所望，因说道：

> 鸟兽不可与同群。吾非斯人之徒与，而谁与？天下有道，丘不与易也。

正为"天下无道"，所以他才去栖栖皇皇的奔走，要想把无道变成有道。懂得这一层，方才可懂得孔子的学说。

第三章　易

孔子生在这个"邪说暴行"的时代，要想变无道为有道，却从何处下手呢？他说：

> 臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故。其所由来者渐矣，由辨之不早辨也。《易》曰："履霜坚冰至"，盖言顺也。《易·文言》。

社会国家的变化，都不是"一朝一夕之故"，都是渐渐变成的。如今要改良社会国家，不是"头痛医头，脚痛医脚"的工夫所能办到的，必须从根本上下手。孔子学说的一切根本，依

我看来，都在一部《易经》。我且先讲《易经》的哲学。

《易经》这一部书，古今来多少学者做了几屋子的书，也还讲不明白。我讲《易经》和前人不同。我以为从前一切河图、洛书、谶纬术数、先天太极，……种种议论，都是谬说。如今若要懂得《易经》的真意，须先把这些谬说扫除干净。

我讲《易》，以为一部《易经》，只有三个基本观念：（一）易，（二）象，（三）辞。

第一，易　易便是变易的易。天地万物都不是一成不变的，都是时时刻刻在那里变化的。孔子有一天在一条小河上，看那滚滚不绝的河水，不觉叹了一口气说道：

逝者如斯夫！不舍昼夜！

“逝者”便是“过去种种”。程子说：“此道体也。天运而不已，日往则月来，寒往则暑来，水流而不息，物生而无穷，皆与道为体，运乎昼夜，未尝已也。”朱子说：“天地之化，往者过，来者续，无一息之停。”此两说大旨都不错。天地万物，都像这滔滔河水，才到了现在，便早又成了过去，这便是“易”字的意义。

一部《易》讲“易”的状态，以为天地万物的变化，都起于一个动字。何以会有“动”呢？这都因为天地之间，本有两种原力：一种是刚性的，叫做“阳”；一种是柔性的，叫做“阴”。这刚柔两种原力，互相冲突，互相推挤，于是生出种种运动，种种变化。所以说：“刚柔相推而生变化。”又说：“一阴一阳之谓道。”孔子大概受了老子的影响，故他说万物变化完全是自然的唯物的，不是唯神的。孔子受老子的影响，最明显的证据，如《论语》极推崇“无为而治”，又如“或曰，以德报怨”，亦是老子的学说。

在《易经》里，阳与阴两种原力，用“—”“--”两种符

号作代表。《易·系辞传》说：

> 是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。

这是代表万物由极简易的变为极繁杂的公式。此处所说“太极”并不是宋儒说的“太极图”。《说文》说：“极，栋也。”极便是屋顶上的横梁，在《易经》上便是一画的“—”，“仪，匹也。”两仪便是那一对“—”、“--”。四象便是“⚌⚍⚎⚏”。由八卦变为六十四卦，便可代表种种的“天下之至赜”和“天下之至动”，却又都从一条小小的横画上生出来。这便是“变化由简而繁”的明例了。

《易经》常把乾坤（“—”、“--”）代表“易”、“简”。有了极易极简的，才有极繁赜的。所以说：“乾坤其易之门耶。”又说：“易简而天下之理得矣。”

万物变化，既然都从极简易的原起渐渐变出来，若能知道那简易的远因，便可以推知后来那些复杂的后果，所以《易·系辞传》说：

> 德行恒易以知险，……德行恒简以知阻。

因为如此，所以能“彰往而察来”，所以能“温故而知新”。《论语》上子张问十世以后的事可能前知吗？孔子说，不但十世，百世亦可推知。这都因孔子深信万物变化都是由简而繁，成一条前后不断的直线，所以能由前段推知后段，由前因推到后果。

这便是《易经》的第一个基本观念。

第二，象　《系辞传》说：“易也者象也。”这五个字是一部《易》的关键。这是说一切变迁进化都只是一个“象”的作用。要知此话怎讲，须先问这象字作何解。《系辞传》说：

“象也者，像也。”像字是后人所改。古无像字。孟京、虞董姚皆作象，可证。《韩非子》说：“人希见生象也，而案其图以想其生。故诸人之所以意想者，皆谓之象。”《解老篇》。我以为《韩非子》这种说法似乎太牵强了。象字古代大概用“相”字。《说文》：“相，省视也。从目从木。”目视物，得物的形象，故相训省视。从此引申，遂把所省视的“对象”也叫做“相”。如《诗·棫朴》“金玉其相”之相。后来相人术的相字，还是此义。相字既成专门名词，故普通的形相，遂借用同音的“象”字。如僖十五年《左传》：“物生而后有象”。引申为象效之意。凡象效之事，与所仿效的原本，都叫做“象”。这一个弯可转得深了。本来是“物生而后有象”，象是仿本，物是原本。到了后来把所仿效的原本叫做象，如画工画虎，所用作模型的虎也是“象”。亦称法象。便是把原本叫作“象”了。例如《老子》说：

> 道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。

有人根据王弼注，以为原本当是“恍兮惚兮，其中有物”二句在先，“惚兮恍兮，其中有象”二句应在后。这是“物生而后有象”的说法。却不知道老子偏要说“象生而后有物”。他前文曾说“无物之象”可以作证。老子的意思大概以为先有一种“无物之象”，后来从这些法象上渐渐生出万物来。故先说“其中有象”，后说“其中有物”。但这个学说，老子的书里不曾有详细的发挥。孔子接着这个意思，也主张“象生而后有物”。象是原本的模型，物是仿效这模型而成的。《系辞传》说：

> 在天成象，在地成形，变化见矣。

这和老子先说“有象”，后说“有物”，同一意思。“易也者，

象也；象也者，像也。”正是说易变化。的道理只是一个象效的作用。先有一种法象，然后有仿效这法象而成的物类。

以上说《易经》的象字是法象之意。法象即是模范。孔子以为人类历史上种种文物制度的起源都由于象，都起于仿效种种法象。这些法象，大约可分两种：一种是天然界的种种“现象”，如云：“天垂象，见吉凶，圣人则之”。一种是物象所引起的“意象”，又名“观念”。《系辞传》说：

> 古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。
>
> 作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸《离》(䷝)。
>
> 庖牺氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，……盖取诸《益》(䷩)。
>
> 日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸《噬嗑》(䷔)。
>
> 神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，……垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》、《坤》。
>
> 刳木为舟，剡木为楫，……盖取诸《涣》(䷺)。
>
> 服牛乘马，引重致远，……盖取诸《随》(䷐)。
>
> 重门击柝，以待暴客，……盖取诸《豫》(䷏)。
>
> 断木为杵，掘地为臼，……盖取诸《小过》(䷽)。
>
> 弦木为弧，剡木为矢，……盖取诸《睽》(䷥)。
>
> 上古穴居而野处。后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸《大壮》(䷡)。
>
> 古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。后之圣人易之以棺椁，盖取诸《大过》(䷛)。

上古结绳而治。后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸《夬》(䷪)。

这一大段说的有两种象：第一是先有天然界的种种“现象”，然后有庖牺氏观察这些“现象”，起了种种“意象”，都用卦来表出。这些符号，每个或代表一种“现象”，或代表一种“意象”。例如☲是火，☵是水，是两种物象。䷿是未济，失败。䷾是既济，成功。是两种意象。

后来的圣人从这些物象意象上，又生出别的新意象来，例如䷺涣代表一个“风行水上”或“木在水上”。的意象。后人从这意象上忽然想到一个“船”的意象，因此便造出船来。所以说：

刳木为舟，剡木为楫，……盖取诸《涣》。

又如䷽小过。代表一个“上动下静”的意象。后人见了这个观念，忽然想到一种上动下静的物事的意象，因此便造出杵臼来。所以说：

断木为杵，凿地为臼，……盖取诸《小过》。

又如䷛大过。代表一个“泽灭木”的意象。后人见了这个意象，忽然发生两个意象：一是怕大水浸没了他的父母的葬地，若不封不树，便认不出来了；一是怕大水把那柴裹的死尸要浸烂了。因此便生出“棺椁”的意象来，造作棺椁，以免“泽灭木”的危险。所以说：

古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。后世圣人易之以棺椁，盖取诸《大过》。

又如䷪夬。代表“泽上于天”，是一个大雨的意象。后人见了，忽然生出一个普及博施的意象。因此又想起古代结绳的法子，既不能行远，又不能传后，于是便又生出一个普及博施的

“书契”的意象。从这个观念上，才有书契文字的制度。所以说：

> 上古结绳而治。后世圣人易之以书契，……盖取诸《夬》。

以上所说古代器物制度的原起，未必件件都合着历史的事实。但是孔子对于“象”的根本学说，依我看来，是极明白无可疑的了。这个根本学说是人类种种的器物制度都起于种种的“意象”。

六十四章《象传》全是这个道理，例如☶蒙。是一个“山下出泉”的意象。山下出泉，是水的源头。后人见了，便生出一个“儿童教育”的意象。所以说：“蒙，君子以果行育德。”又如☱随。和☳，复。一个代表“雷在泽中”，一个代表“雷在地下”，都是收声蛰伏的雷。后人见了，因生出一个“休息”的意象。所以由“随”象上，生出夜晚休息的习惯；又造出用牛马引重致远以节省人力的制度。由“复”象上，也生出“七日来复”，“至日闭关，商旅不行，后不省方”的假期制度。又如☰姤。代表“天下有风”的意象，后人因此便想到“天下大行”的意象，于是造出“施命诰四方”的制度。又如☴观。代表“风行地上”和上文的“姤”象差不多。后人从这个意象上，便造出“省方观民设教”的制度。又如☷谦。代表“地中有山”，山在地下，是极卑下的意象。后人见了这个意象，便想到人事高下多寡的不均平。于是便发生一种“捋多益寡，称物平施”的观念。又如☶大畜。代表“天在山中”，山中看天，有如井底观天，是一个“识见鄙陋”的意象。后人因此便想到补救陋识的方法，所以说：“天在山中，大畜，君子以多识前言往行，以畜其德。”

以上所说，不过是随便乱举几卦作例。但是据这些例看来，已可见孔子的意思，不但说一切器物制度，都是起于种种意象，并且说一切人生道德礼俗也都是从种种意象上发生出来的。

因为“象”有如此重要，所以说：

易有圣人之道四焉，……以制器者尚其象。

形而上者谓之道，形而下者谓之器。化而裁之谓之变。推而行之谓之通。举而措之天下之民谓之事业。

又说：

是故阖户谓之坤，辟户谓之乾。一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。见乃谓之象，形乃谓之器。制而用之谓之法。利用出入民咸用之谓之神。

那种种开阖往来变化的“现象”，到了人的心目中，便成“意象”。这种种“意象”，有了有形体的仿本，便成种种“器”。制而用之，便成种种“法”。法是模范标准。举而措之天下之民，便成种种“事业”。到了“利用出入，民咸用之”的地位，便成神功妙用了。

“象”的重要既如上文所说，可见“易也者，象也”一句，真是一部《易经》的关键。一部《易经》，只是一个“象”字。古今说易的人，不懂此理，却去讲那些“分野”、“爻辰”、“消息”、“太一”、“太极”，……种种极不相干的谬说，所以越讲越不通了。清代汉学家过崇汉学，欲重兴汉诸家易学。惠栋、张惠言，尤多钩沉继绝之功。然汉人易学实无价值，焦赣、京房、翼奉之徒，皆“方士”也。郑玄、虞翻皆不能脱去汉代“方士”的臭味。王弼注《易》扫空汉人陋说，实为易学一大革命。其注虽不无可议，然高出汉学百倍矣。惠张诸君之不满意于宋之“道士易”是也。其欲复兴汉之“方士易”则非也。

这是《易》的第二个基本观念。

第三，辞　《易经》六十四卦，三百八十四爻，每卦每爻都有一个“象”，但是单靠“象”也还不够。因为

> 易有四象，适按此处象与辞对称，不当有“四”字。此涉上文而误也。因此一字遂使诸儒聚讼“四象”是何物，终不能定。若衍此字，则毫不废（费）解矣。所以示也。系辞焉，所以告也。
>
> 圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言。

“象”但可表示各种“意象”。若要表示“象”的吉凶动静，须要用“辞”。例如☷谦。但可表示“地中有山”的意象，却不能告人这“象”的吉凶善恶。于是作为卦辞道：

> ☷谦：亨，君子有终。

这便可指出这一卦的吉凶悔吝了。又如谦卦的第一爻，是一个阴爻，在谦卦的最下层，真可谓谦之又谦，损之又损了。但单靠这一画，也不能知道他的吉凶，所以须有爻辞道：

> 初六，谦谦君子，用涉大川，吉。

这便指出这一爻的吉凶了。

“辞”的作用在于指出卦象或爻象的吉凶。所以说：

> 系辞焉以断其吉凶。

又说：

> 辨吉凶者存乎辞。

辞字从𤔔辛。《说文》云：“辞，讼也。段依《广韵》作“说也”。从𤔔辛，犹理辜也。”朱骏声说：“分争辩讼谓之辞。后汉《周纾传》‘善为辞案条教’注，辞案犹今案牍也。”辞的本义是争讼的“断语”、“判辞”。《易经》的“辞”都含“断”字“辨”字之意。在名学上，象只是“词”Term。是“概念”Concept。辞即是“辞”，亦称“判断”Judgment。例如“谦亨”一句，谦是

"所谓"，亨是"所以谓"，合起来成为一辞。用"所以谓"来断定"所谓"，故叫做辞。西文 Judgment 本义也是讼狱的判辞。

《系辞传》有辞的界说道：

是故卦有小大，辞有险易。辞也者，各指其所之。

"之"是趋向，卦辞爻辞都是表示一卦或一爻的趋向如何，或吉或凶，或亨或否，叫人见了便知趋吉避凶。所以说："辞也者，各指其所之。"又说：

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。爻字似当作辞。下文作辞，可证。

极天下之赜者，存乎卦，鼓天下之动者存乎辞。

象所表示的是"天下之赜"的形容物宜。辞所表示的，是"天下之动"的会通吉凶。象是静的，辞是动的；象表所"像"，辞表何之。

"天下之动"的动，便是"活动"，便是"动作"。万物变化，都由于"动"，故说：

吉凶悔吝者，生乎动者也。

又说：

吉凶者，失得之象也。悔吝者，忧虑之象也。

吉凶者，言乎其失得也。悔吝者，言乎其小疵也。

动而"得"，便是吉；动而"失"，便是凶；动而有"小疵"，便是悔吝。"动"有这样重要，所以须有那些"辞"来表示各种"意象"动作时的种种趋向，使人可以趋吉避凶，趋善去恶。能这样指导，便可鼓舞人生的行为。所以说："鼓天下之动者，存乎辞。"又说：

> 天地之大德曰生。圣人之大宝曰位。何以守位曰仁，何以聚人曰财。理财正辞禁民为非曰义。

辞的作用，积极一方面，可以“鼓天下之动”；消极一方面，可以“禁民为非”。

这是《易经》的第三个基本观念。

这三个观念（一）易，（二）象，（三）辞，便是《易经》的精华。孔子研究那时的卜筮之《易》，竟能找出这三个重要的观念：第一，万物的变动不穷，都是由简易的变作繁赜的。第二，人类社会的种种器物制度礼俗，都有一个极简易的原起，这个原起，便是“象”。人类的文明史，只是这些“法象”实现为制度文物的历史。第三，这种种“意象”变动作用时，有种种吉凶悔吝的趋向，都可用“辞”表示出来，使人动作都有仪法标准，使人明知利害，不敢为非。——这就是我的《易论》。我且引一段《系辞传》作这篇的结束：

> 圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之“象”。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。爻似当作辞。说见上。言天下之至赜而不可亚也。亚字从荀本。言天下之至动而不可乱也。拟之而后言，仪之而后动。仪旧作议。《释文》云：“陆姚桓元荀柔之作仪。”适按：作仪是也。仪，法也。与上文拟字对文。拟仪以成其变化。

“象”与“辞”都是给我们摹拟仪法的模范。

第四章　正名主义

孔子哲学的根本观念，依我看来，只是上篇所说的三个

观念：

第一，一切变迁都是由微变显，由简易变繁赜。所以说：

> 臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辨之不早辨也。《易》曰："履霜坚冰至"，盖言顺也。

知道一切变迁都起于极微极细极简易的，故我们研究变迁，应该从这里下手。所以说：

> 夫易，圣人之所以极深而研几也。韩注："极未形之理曰深，适动微之会曰几"。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务。

"深"是隐藏未现的。"几"字《易系辞》说得最好：

> 几者动之微吉凶之先见者也。旧无凶字，义不可通。今按孔颖达《正义》云："诸本或有凶字者，其定本则无也。"是唐时尚有有凶字之本。今据增。

孔子哲学的根本观念，只是要"知几"，要"见几"，要"防微杜渐"。大凡人生哲学，即伦理学。论人生行为的善恶，约分两大派：一派注重"居心"，注重"动机"；一派注重行为的效果影响。孔子的人生哲学，属于"动机"一派。

第二，人类的一切器物制度礼法，都起于种种"象"。换言之，"象"便是一切制度文物的"几"。这个观念，极为重要。因为"象"的应用，在心理和人生哲学一方面就是"意"，就是"居心"。孟子所谓"以仁存心，以礼存心"之存心。就是俗话说的"念头"。在实际一方面，就是"名"，就是一切"名字"郑玄说，古曰名，今曰字。"象"的学说，于孔子的哲学上，有三层效果：（一）因为象是事物的"动机"，故孔子的人生哲学，极注重行为的"居心"和"动机"。（二）因为"象"在

实际上，即是名号名字，故孔子的政治哲学主张一种“正名”主义。（三）因为象有仿效模范的意思，故孔子的教育哲学和政治哲学，又注重标准的榜样行为，注重正己以正人，注重以德化人。

第三，积名成“辞”，可以表示意象动作的趋向，可以指出动作行为的吉凶利害，因此可以作为人生动作的向导。故说：

> 理财正辞，禁民为非，曰义。

“正辞”与“正名”只是一事。孔子主张“正名”、“正辞”，只是一方面要鼓天下之动，一方面要禁民为非。

以上所说，是孔子哲学的重要大旨。如今且先说“正名主义”。

正名主义，乃是孔子学说的中心问题。这个问题的重要，见于《论语·子路篇》：

> 子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”
>
> 子曰：“必也正名乎！”马融注，正百事之名。
>
> 子路曰：“有是哉，子之迂也！奚其正？”
>
> 子曰：“野哉由也！君子于其所不知，盖阙如也。名不正，则言不顺。言不顺，则事不成。事不成，则礼乐不兴。礼乐不兴，则刑罚不中。刑罚不中，则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。”

请看名不正的害处，竟可致礼乐不兴，刑罚不中，百姓无所措手足。这是何等重大的问题！如今且把这一段仔细研究一番：

怎么说“名不正，则言不顺”呢？“言”是“名”组合成

的。名字的意义若没有正当的标准，便连话都说不通了。孔子说：

觚不觚，觚哉？觚哉？

“觚”是有角之形。《汉书·律历志》：“成六觚。”苏林曰：“六觚，六角也。”又《郊祀志》：“八觚宜通，象八方。”师古曰：“觚，角也。”班固《西都赋》：“上觚棱而楼金爵。”注云：“觚，八觚，有隅者也。”可证。故有角的酒器叫做“觚”。后来把觚字用泛了，凡酒器可盛三升的，都叫做“觚”，不问他有角无角。所以孔子说：“现在觚没有角了。这也是觚吗？这也是觚吗？”不是觚的都叫做“觚”，这就是言不顺。且再举一例。孔子说：

政者，正也。子率以正，孰敢不正？

政字从正，本有正意。现今那些昏君贪官的政府，也居然叫做“政”，这也是“言不顺”了。

这种现象，是一种学识思想界昏乱“无政府”的怪现象。语言文字名。是代表思想的符号。语言文字没有正确的意义，还用什么来做是非真假的标准呢？没有角的东西可叫做“觚”，一班暴君污吏可叫做“政”，怪不得少正卯、邓析一般人，要“以非为是，以是为非，是非无度，而可与不可日变”用《吕氏春秋》语。了。

孔子当日眼见那些“邪说暴行”，说见本篇第二章。以为天下的病根在于思想界没有公认的是非真伪的标准。所以他说：

天下有道，则庶人不议。

他的中心问题，只是要建设一种公认的是非真伪的标准。建设下手的方法便是“正名”。这是儒家公有的中心问题。试引荀卿的话为证：

今圣王没，名守慢，奇辞起，名实乱，是非之形不

明，则虽守法之吏，诵数之儒，亦皆乱也。……异形离心交喻，异物名实互纽；贵贱不明，同异不别：如是，则志必有不喻之患，而事必有困废之祸。《荀子·正名篇》。详解见第十一篇第三章。

不正名则“志必有不喻之患，而事必有困废之祸”，这两句可作孔子“名不正则言不顺，言不顺则事不成”两句的正确注脚。

怎么说“事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中”呢？这是说是非真伪善恶若没有公认的标准，则一切别的种种标准如礼乐刑罚之类，都不能成立。正如荀卿说的：“名守慢，奇辞起，名实乱，是非之形不明，则虽守法之吏，诵数之儒，亦皆乱也。”

“正名”的宗旨，只要建设是非善恶的标准，已如上文所说。这是孔门政治哲学的根本理想。《论语》说：

齐景公问政于孔子，孔子对曰：“君君臣臣，父父子子。”公曰：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？”

“君君臣臣父父子子”，也只是正名主义。正名的宗旨，不但要使觚的是“觚”，方的是“方”，还须要使君真是君，臣真是臣，父真是父，子真是子。不君的君，不臣的臣，不子的子和不觚的觚，有角的圆是同样的错谬。

如今且看孔子的正名主义如何实行。孟子说：

世衰道微，邪说暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。是故孔子曰：“知我者，其惟《春秋》乎！罪我者，其惟《春秋》乎！”

又说：

昔者禹抑洪水而天下平。周公兼夷狄，驱猛兽，而百姓宁。孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。

一部《春秋》便是孔子实行正名的方法。《春秋》这部书，一定是有深意"大义"的，所以孟子如此说法。孟子又说：

王者之迹熄而诗亡，诗亡，然后《春秋》作。晋之《乘》，楚之《梼杌》，鲁之《春秋》，一也。其事则齐桓晋文，其文则史。孔子曰："其义则丘窃取之矣。"

庄子《天下篇》也说："春秋以道名分。"这都是论《春秋》最早的话，该可相信。若《春秋》没有什么"微言大义"，单是一部史书，那真不如"断烂朝报"了。孔子不是一个全无意识的人，似乎不至于做出这样极不可读的史书。

论《春秋》的真意，应该研究《公羊传》和《穀梁传》，晚出的《左传》最没有用。我不主张"今文"，也不主张"古文"，单就《春秋》而论，似乎应该如此主张。

《春秋》正名的方法，可分三层说：

第一，正名字。《春秋》的第一个方法，是要订正一切名字的意义。这是言语学文法学的事业。今举一例，《春秋》说：

僖公十有六年，春王正月，戊申朔，陨石于宋，五。是月，六鹢退飞，过宋都。

公羊传：曷为先言"霣"而后言"石"？霣石记闻。闻其磌然，视之则"石"，察之则"五"。是月者何？仅逮是月也。……曷为先言"六"而后言"鹢"？六鹢退飞，记见也。视之则"六"，察之则"鹢"，徐而察之，则退飞。……

穀梁传："陨石于宋，五。"先"陨"而后"石"，何

也？“陨”而后“石”也。于宋四境之内曰“宋”。后数，散辞也，耳治也。“是月也，六鹢退飞，过宋都。”“是月也”，决不日而月也。“六鹢退飞过宋都”，先数聚辞也。目治也。……君子之于物，无所苟而已。石鹢且犹尽其辞，而况于人乎？故五石六鹢之辞不设，则王道不亢矣。

董仲舒《春秋繁露·深察名号篇》《春秋》辨物之理以正其名，名物如其真，不失秋毫之末，故名賈石则后其“五”，言退鷁则先其“六”。圣人之谨于正名如此。“君子于其言，无所苟而已矣。”五石六鷁之辞是也。

“《春秋》辨物之理以正其名，名物如其真”，这是正名的第一义。古书辨文法上词性之区别，莫如《公羊》、《穀梁》两传。《公羊传》讲词性更精。不但名词，如车马曰赗，货财曰赙，衣服曰襚之类。动词，如春曰苗，秋曰搜，冬曰狩，春曰祠，夏曰礿，秋曰尝，冬曰烝，直来曰来，大归曰来归等。分别得详细，并且把状词、如既者何，尽也。介词、如及者何，累也。连词如遂者何，生事也，乃者何，难之也。之类，都仔细研究文法上的作用。所以我说《春秋》的第一义，是文法学、言语学的事业。

第二，定名分。上一条是“别同异”，这一条是“辨上下”。那时的周天子久已不算什么东西。楚吴都已称王，此外各国，也多拓地灭国，各自称雄。孔子眼见那纷争无主的现象，回想那封建制度最盛时代，井井有条的阶级社会，真有去古日远的感慨。所以《论语》说：

孔子谓季氏八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也！

读这两句，可见他老人家气得胡子发抖的神气！《论语》又说：

三家者，以《雍》彻。子曰：“相维辟公，天子穆穆”，奚取于三家之堂？

孔子虽明知一时做不到那“天下有道，礼乐征伐自天子出”的制度，他却处处要保存那纸上的封建阶级。所以《春秋》于吴楚之君，只称“子”，齐晋只称“侯”，宋虽弱小，却称“公”。践土之会，明是晋文公把周天子叫来，《春秋》却说是“天王狩于河阳”。周天子的号令，久不行了，《春秋》每年仍旧大书“春王正月”。这都是“正名分”的微旨。《论语》说：

> 子贡欲去告朔之饩羊，子曰：“赐也，尔爱其羊，我爱其礼。”

这便是《春秋》大书“春王正月”一类的用意。

第三，寓褒贬。《春秋》的方法，最重要的，在于把褒贬的判断寄托在记事之中。司马迁《史记·自序》引董仲舒的话道：

> 夫《春秋》上明三王之道，下辨人事之纪，别嫌疑，明是非，定犹豫，善善恶恶，贤贤贱不肖，……王道之大者也。

善善恶恶，贤贤贱不肖，便是褒贬之意。上章说“辞”字本有判断之意。故“正辞”可以“禁民为非”。《春秋》的“书法”，只是要人看见了生畏惧之心，因此趋善去恶。即如《春秋》书弑君三十六次，中间很有个分别，都寓有“记者”褒贬的判断。如下举的例：

> 例一隐四年三月戊申卫州吁弑其君完。
>
> 例二隐四年九月卫人杀州吁于濮。
>
> 例三桓二年春王正月戊申宋督弑其君与夷及其大夫孔父。
>
> 例四文元年冬十月丁未楚世子商臣弑其君頵。公穀皆作髡。

例五文十六年宋人弑其君杵臼。

例六文十八年冬莒弑其君庶其。

例七宣二年秋九月乙丑晋赵盾弑其君夷皋。

例八成十八年春王正月庚申晋弑其君州蒲。

即举此八例，可以代表《春秋》书弑君的义例。（例一）与（例三、四、七）同是书明弑者之名，却有个分别。（例一）是指州吁有罪。（例三）带着褒奖与君同死的大夫。（例四）写“世子商臣”，以见不但是弑君，又是弑父，又是世子弑父。（例七）虽与（例一）同式，但弑君的人，并不是赵盾，乃是赵穿。因为赵盾不讨贼，故把弑君之罪责他。这四条是称臣弑君之例。（例二、五、六、八）都是称君不称弑者之例，却也有个分别。（例二）称“卫人”，又不称州吁为君，是讨贼的意思，故不称弑，只称杀。又明说“于濮”。濮是陈地，不是卫地，这是说卫人力不能讨贼，却要借助于外国人。（例五）也称“宋人”，是责备被弑的君有该死之罪，但他究竟是正式的君主，故称“其君”。（例六）与（例八）都称是“国”弑君之例，称“人”还只说“有些人”，称“国”便含有“全国”的意思。故称国弑君，那被弑之君，一定是罪大恶极的了。（例六）是太子仆弑君，又是弑父。据《左传》。因为死者罪该死，故不著太子仆弑君弑父之罪。（例八）是栾书中行偃使程滑去弑君的。因为君罪恶太甚，故不罪弑君的人，却说这是国民的公意。

这种褒贬的评判，如果真能始终一致，本也很有价值。为什么呢？因为这种书法，不单是要使“乱臣贼子”知所畏惧，并且教人知道君罪该死，弑君不为罪；父罪该死，弑父不为罪。如上所举的例六是。这是何等精神！只可惜《春秋》一书，有

许多自相矛盾的书法。如鲁国几次弑君，却不敢直书。于是后人便生出许多“为尊者讳，为亲者讳，为贤者讳”等等文过的话，便把《春秋》的书法弄得没有价值了。这种矛盾之处，或者不是孔子的原文，后来被“权门”干涉，方才改了的。我想当日孔子那样称赞晋国的董狐，宣二年《左传》。岂有破坏自己的书法？但我这话，也没有旁的证据，只可算一种假设的猜想罢了。

总论　《春秋》的三种方法——正名字，定名分，寓褒贬——都是孔子实行“正名”、“正辞”的方法。这种学说，初看去觉得是很幼稚的。但是我们要知道这种学说，在中国学术思想上，有绝大的影响。我且把这些效果，略说一二，作为孔子正名主义的评判。

（1）语言文字上的影响　孔子的“君子于其言，无所苟而已矣”一句话，实是一切训诂书的根本观念。故《公羊》、《穀梁》，都含有字典气味。董仲舒的书更多声音通假的诂训。如名训“鸣以出命”号训謞、训效，民训瞑，性训生之类。也有从字形上着想的训诂。如说王字为三画而连其中。《说文解字》引之。大概孔子的正名说，无形之中，含有提倡训诂书的影响。

（2）名学上的影响　自从孔子提出“正名”的问题之后，古代哲学家都受了这种学说的影响。以后如荀子的“正名论”，看第十一篇第三章。法家的“正名论”，看第十二篇。不用说了。即如墨子的名学，看第六篇第三、四章。便是正名论的反响。杨朱的“名无实，实无名”，看第七篇。也是这种学说的反动。我们简直可以说孔子的正名主义，实是中国名学的始祖。正如希腊梭格拉底的“概念说”，是希腊名学的始祖。参观上篇老子论名一节。

(3) 历史上的影响 中国的历史学几千年来，很受了《春秋》的影响。试读司马迁《史记·自序》及司马光《资治通鉴》论"初命三晋为诸侯"一段，及朱熹《通鉴纲目》的正统书法各段，便可知《春秋》的势力了。《春秋》那部书，只可当作孔门正名主义的参考书看，却不可当作一部模范的史书看。后来的史家把《春秋》当作作史的模范，便大错了。为什么呢？因为历史的宗旨在于"说真话，记实事"。《春秋》的宗旨，不在记实事，只在写个人心中对于实事的评判。明是赵穿弑君，却说是赵盾弑君。明是晋文公召周天子，却说是"天王狩于河阳"。这都是个人的私见，不是历史的实事。后来的史家崇拜《春秋》太过了，所以他们作史，不去讨论史料的真伪，只顾讲那"书法"和"正统"，种种谬说。《春秋》的余毒就使中国只有主观的历史，没有物观的历史。

第五章 一以贯之

《论语》说孔子对子贡道：

> 赐也，汝以予为多学，而识之者与？
>
> 对曰：然，非与？
>
> 曰：非也，予一以贯之。十五。

何晏注这一章最好。他说：

> 善有元，事有会。天下殊途而同归，百虑而一致。知其元，则众善举矣。故不待学而一知之。

何晏所引，乃《易·系辞传》之文。原文是：

> 子曰：天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑？

韩康伯注这一条，也说：

> 苟识其要，不在博求。一以贯之，不虑而尽矣。

《论语》又说：

> 子曰：参乎！吾道一以贯之。
>
> 曾子曰：唯。
>
> 子出，门人问曰：何谓也？
>
> 曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。四。

“一以贯之”四个字，当以何晏所说为是。孔子认定宇宙间天地万物，虽然头绪纷繁，却有系统条理可寻。所以“天下之至赜”和“天下之至动”，都有一个“会通”的条理，可用“象”与“辞”表示出来。“同归而殊途，一致而百虑”，也只是说这个条理系统。寻得出这个条理系统，便可用来综贯那纷烦复杂的事物。正名主义的目的，在于“正名以正百物”，也只是这个道理。一个“人”字，可包一切人；一个“父”字，可包一切做父的。这便是繁中的至简，难中的至易。所以孔门论知识，不要人多学而识之。孔子明说“多闻，择其善者而从之，多见而识之”，不过是“知之次也”。七。可见真知识，在于能寻出事物的条理系统，即在于能“一以贯之”。贯字本义为穿，为通，为统。“一以贯之”即是后来荀子所说的“以一知万”，“以一持万”。这是孔子的哲学方法。一切“知几”说，“正名”主义，都是这个道理。

自从曾子把“一以贯之”解作“忠恕”，后人误解曾子的意义，以为忠恕乃是关于人生哲学的问题，所以把“一以贯之”也解作“尽己之心，推己及人”，这就错了。“忠恕”两字，本有更广的意义。《大戴礼·三朝记》说：

> 知忠必知中，知中必知恕，知恕必知外。……内思

毕心一作必。曰知中。中以应实曰知恕，内恕外度曰知外。

章太炎作《订孔》下，论忠恕为孔子的根本方法，说：

心能推度曰恕，周以察物曰忠。故夫闻一以知十，举一隅而以三隅反者，恕之事也。……周以察物，举其征符，而辨其骨理者，忠之事也。……“身观焉”，忠也。“方不障”，恕也。《章氏丛书·检论三》。“身观焉，方不障”见《墨子·经说下》。说详本书第八篇第二章。

太炎这话发前人所未发。他所据的《三朝记》虽不是周末的书，但总可算得一部古书。恕字本训“如”《苍颉篇》。《声类》说：“以心度物曰恕。”恕即是推论 Inference，推论总以类似为根据。如《中庸》说：

伐柯伐柯，其则不远。执柯以伐柯，睨而视之，犹以为远。

这是因手里的斧柄与要砍的斧柄同类，故可由这个推到那个。闻一知十，举一反三，都是用类似之点，作推论的根据。恕字训“如”，即含此意。忠字太炎解作亲身观察的知识。《墨子·经说下》：“身观焉，亲也。”《周语》说：“考中度衷为忠。”又说：“中能应外，忠也。”中能应外为忠，与《三朝记》的“中以应实，曰知恕”同意。可见忠恕两字意义本相近，不易分别。《中庸》有一章上文说“忠恕违道不远”，是忠恕两字并举。下文紧接“施诸己而不愿，亦勿施于人”；下文又说“所求乎子以事父”一大段，说的都只是一个“恕”字。此可见“忠恕”两字，与“恕”字同意，分知识为“亲知”（即经验）与“说知”（即推论），乃是后来墨家的学说。太炎用来解释忠恕两字，恐怕有点不妥。我的意思，以为孔子说的“一以贯之”和曾子说的“忠恕”，只是要寻出事物的条理统系，用来

推论，要使人闻一知十，举一反三。这是孔门的方法论，不单是推己及人的人生哲学。

孔子的知识论，因为注重推论，故注意思虑。《论语》说：

学而不思则罔。思而不学则殆。二

学与思两者缺一不可。有学无思，只可记得许多没有头绪条理的物事，算不得知识。有思无学，便没有思的材料，只可胡思乱想，也算不得知识。但两者之中，学是思的预备，故更为重要。有学无思，虽然不好，但比有思无学害还少些。所以孔子说，多闻多见，还可算得是“知之次也”。又说：

吾尝终日不食，终夜不寝，以思。无益，不如学也。十五。

孔子把学与思两事看得一样重，初看去似乎无弊。所以竟有人把“学而不思则罔，思而不学则殆”两句来比康德的“感觉无思想是瞎的，思想无感觉是空的”。但是孔子的“学”与康德所说的“感觉”略有不同。孔子的“学”并不是耳目的经验。看他说“多闻，多见而识之”，识通志。“好古敏以求之”，“信而好古”，“博学于文”，哪一句说的是实地的观察经验？墨家分知识为三种：一是亲身的经验，二是推论的知识，三是传授的知识。说详第八篇第二章。孔子的“学”只是读书，只是文字上传授来的学问。所以他的弟子中，那几个有豪气的，都不满意于这种学说。那最爽快的子路驳孔子道：

有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学？十一。

这句话孔子不能驳回，只得骂他一声“佞者”罢了。还有那“堂堂乎”的子张也说：

士见危授命，见得思义，祭思敬，丧思哀，其可已矣。十九。

这就是后来陆九渊一派重“尊德性”而轻“道问学”的议论了。

所以我说孔子论知识注重“一以贯之”，注重推论，本来很好。只可惜他把“学”字看作读书的学问，后来中国几千年的教育，都受这种学说的影响，造成一国的“书生”废物，这便是他的流弊了。

以上说孔子的知识方法。

“忠恕”虽不完全属于人生哲学，却也可算得是孔门人生哲学的根本方法。《论语》上子贡问可有一句话可以终身行得的吗？孔子答道：

> 其恕乎。己所不欲，勿施于人。十五。

这就是《大学》的絜矩之道：

> 所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右；此之谓絜矩之道。

这就是《中庸》的忠恕：

> 忠恕违道不远。施诸己而不愿，亦勿施于人。君子之道四，丘未能一焉：所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友，先施之，未能也。

这就是孟子说的“善推其所为”：

> 老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。……古之人所以大过人者，无他焉，善推其所为而已矣。一。

这几条都只说了一个“恕”字。恕字在名学上是推论，在人生哲学一方面，也只是一个“推”字。我与人同是人，故“己所不欲，勿施于人”，故“所恶于上，毋以使下”，故“所

求乎子以事父”，故“老吾老，以及人之老”。只要认定我与人同属的类，——只要认得我与人的共相，——便自然会推己及人。这是人生哲学上的“一以贯之”。

上文所说“恕”字只是要认得我与人的“共相”。这个“共相”即是“名”所表示。孔子的人生哲学，是和他的正名主义有密切关系的。古书上说，楚王失了一把宝弓，左右的人请去寻他。楚王说：“楚人失了，楚人得了，何必去寻呢？”孔子听人说这话，叹息道：“何不说‘人失了，人得了’？何必说‘楚人’呢？”这个故事很有道理。凡注重“名”的名学，每每先求那最大的名。“楚人”不如“人”的大，故孔子要楚王爱“人”。故“恕”字《说文》训仁。训仁之字，古文作恕。后乃与训如之恕字混耳。《论语》记仲弓问仁，孔子答语有“己所不欲，勿施于人”一句，可见仁与恕的关系。孔门说仁虽是爱人。《论语》十三。《说文》：仁，亲也。却和后来墨家说的“兼爱”不相同。墨家的爱，是“无差等”的爱，孔门的爱，是“有差等”的爱。故说：“亲亲之杀”。看儒家丧服的制度，从三年之丧，一级一级的降到亲尽无服，这便是“亲亲之杀”。这都由于两家的根本观念不同。墨家重在“兼而爱之”的兼字，儒家重在“推恩足以保四海”的推字，故同说爱人，而性质截然不同。

仁字不但是爱人，还有一个更广的义。今试举《论语》论仁的几条为例。

> 颜渊问仁，子曰：“克己复礼为仁。”……颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”
>
> 仲弓问仁，子曰：“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。”

司马牛问仁，子曰："仁者其言也讱。"以上十二。

樊迟问仁，子曰："居处恭，执事敬，与人忠。"十三。

以上四条，都不止于爱人。细看这几条，可知仁即是做人的道理。克己复礼；出门如见大宾，使民如承大祭；居处恭，执事敬，与人忠：都只是如何做人的道理。故都可说是仁。《中庸》说："仁者，人也。"《孟子》说："仁也者，人也。"七下孔子的名学注重名的本义，要把理想中标准的本义来改正现在失了原意的事物。例如"政者正也"之类。"仁者人也"，只是说仁是理想的人道，做一个人须要能尽人道。能尽人道，即是仁。后人如朱熹之流，说"仁者无私心而合天理之谓"，乃是宋儒的臆说，不是孔子的本意。蔡孑民《中国伦理学史》说孔子所说的"仁"，乃是"统摄诸德，完成人格之名"。这话甚是。《论语》记子路问成人，孔子答道：

若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。十四。

成人即是尽人道，即是"完成人格"，即是仁。

孔子又提出"君子"一个名词，作为人生的模范。"君子"，本义为"君之子"，乃是阶级社会中贵族一部分的通称。古代"君子"与"小人"对称，君子指士以上的上等社会，小人指士以下的小百姓。试看《国风》、《小雅》所用"君子"，与后世小说书中所称"公子"、"相公"有何分别？后来封建制度渐渐破坏，"君子"、"小人"的区别，也渐渐由社会阶级的区别，变为个人品格的区别。孔子所说君子，乃是人格高尚的人，乃是有道德，至少能尽一部分人道的人。故说：

君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。十四。

这是说君子虽未必能完全尽人道，但是小人决不是尽人道的

人。又说：

> 君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。十四。
>
> 司马牛问君子。子曰：君子不忧不惧。……内省不疚，夫何忧何惧？十二。
>
> 子路问君子，子曰：修己以敬，……修己以安人，……修己以安百姓。十四。

凡此皆可见君子是一种模范的人格。孔子的根本方法，上章已说过，在于指出一种理想的模范，作为个人及社会的标准。使人"拟之而后言，仪之而后动"。他平日所说"君子"便是人生品行的标准。

上文所说人须尽人道。由此理推去，可说做父须要尽父道，做儿子须要尽子道，做君须要尽君道，做臣须要尽臣道。故《论语》说：

> 齐景公问政于孔子。孔子对曰："君君臣臣，父父子子。"公曰："善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？"十二。

又《易经·家人卦》说：

> 家人有严君焉，父母之谓也。父父子子，兄兄弟弟，夫夫妇妇，而家道正。正家而天下定矣。

这是孔子正名主义的应用。君君臣臣，父父子子，便是使家庭社会国家的种种阶级，种种关系，都能"顾名思义"，做到理想的标准地步。这个标准地步，就是《大学》上说的"止于至善"。《大学》说：

> 为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；与国人交，止于信。

这是伦常的人生哲学。“伦”字《说文》云：“辈也，一曰道也。”《曲礼》注：“伦犹类也。”《论语》“言中伦”，包注：“道也，理也。”孟子注：“伦，序也。”人与人之间，有种种天然的，或人为的交互关系。如父子，如兄弟，是天然的关系。如夫妻，如朋友，是人造的关系。每种关系便是一“伦”。第一伦有一种标准的情谊行为。如父子之恩，如朋友之信，这便是那一伦的“伦理”。儒家的人生哲学，认定个人不能单独存在，一切行为都是人与人交互关系的行为，都是伦理的行为。故《中庸》说：

> 天下之达道五，曰：君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也。五者，天下之达道也。

“达道”是人所共由的路。参看《论语》十八，子路从而后一章。因为儒家认定人生总离不了这五条达道，总逃不出这五个大伦，故儒家的人生哲学，只要讲明如何处置这些伦常的道理。只要提出种种伦常的标准伦理。如《左传》所举的六顺：君义，臣行，父慈，子孝，兄爱，弟敬；如《礼运》所举的十义：父慈，子孝，兄良，弟悌，夫义，妇听，长惠，幼顺，君仁，臣忠；如《孟子》所举的五伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。故儒家的人生哲学，是伦理的人生哲学。后来孟子说墨子兼爱，是无父；杨子为我，是无君。无父无君，即是禽兽。孟子的意思，其实只是说墨家和杨氏老庄各家近于杨氏。的人生哲学，或是极端大同主义，或是极端个人主义，都是非伦理的人生哲学。我讲哲学，不用“伦理学”三个字，却称“人生哲学”，也只是因为“伦理学”只可用于儒家的人生哲学，而不可用于别家。

孔子的人生哲学，不但注重模范的伦理，又还注重行为

的动机。《论语》说：

> 视其所以，观其所由，察其所安，人焉廋哉？人焉廋哉？二。

这一章乃是孔子人生哲学很重要的学说，可惜旧注家多不曾懂得这一章的真义。"以"字何晏解作"用"，说"言视其所行用"，极无道理。朱熹解作"为"，说"为善者为君子，为恶者为小人"，也无道理，"以"字当作"因"字解。《邶风》："何其久也，必有以也。"《左传》昭十三年："我之不共，鲁故之以。"又老子"众人皆有以"。此诸"以"字，皆作因为解。凡"所以"二字连用，"以"字总作因为解。孔子说观察人的行为，须从三方面下手：第一，看他因为什么要如此做；第二，看他怎么样做，用的什么方法；第三，看这种行为，在做的人身心上发生何种习惯，何种品行。朱熹说第二步为"意之所从来"是把第二步看作第一步了。说第三步道："安所乐也。所由虽善，而心之所乐者，不在于是。则亦伪耳，岂能久而不变哉"，却很不错。第一步是行为的动机，第二步是行为的方法，第三步是行为所发生的品行。这种三面都到的行为论，是极妥善无弊的。只可惜孔子有时把第一步的动机看得很重，所以后来的儒家，便偏向动机一方面，把第二步、第三步都抛弃不顾了。孔子论动机的话，如下举诸例：

> 今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养。不敬何以别乎？二。

> 人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？三。

> 苟志于仁矣，无恶也。四。

动机不善，一切孝悌礼乐都只是虚文，没有道德的价值。这话本来不错。即墨子也不能不认"意"的重要。看《耕柱篇》第四节。但孔

子生平，痛恨那班聚敛之臣、斗筲之人的谋利政策，故把义利两桩分得太分明了。他说：

> 放于利而行，多怨。四。
>
> 君子喻于义，小人喻于利。四。

但也却并不是主张“正其谊不谋其利”的人。《论语》说：

> 子适卫，冉有仆。子曰：“庶矣哉！”冉有曰：“既庶矣，又何加焉？”子曰：“富之。”曰：“既富矣，又何加焉？”曰：“教之。”十四。

这岂不是“仓廪实而后知礼节，衣食足而后知荣辱”的政策吗？可见他所反对的利，乃是个人自营的私利。不过他不曾把利字说得明白，《论语》又有“子罕言利”的话，又把义利分作两个绝对相反的物事，故容易被后人误解了。

但我以为与其说孔子的人生哲学注重动机，不如说他注重养成道德的品行。后来的儒家只为不能明白这个区别，所以有极端动机的道德论。孔子论行为，分动机、方法、品行三层，已如上文所说。动机与品行都是行为的“内容”。我们论道德，大概分内容和外表两部。譬如我做了一件好事，若单是为了这事结果的利益，或是为了名誉，或是怕惧刑罚笑骂，方才做去，那都是“外表”的道德。若是因为我觉得理该去做，不得不去做，那便是属于“内容”的道德。内容的道德论，又可分两种：一种偏重动机，认定“天理”，如宋儒中之主张天理人欲论者。或认定“道德的律令”如康德。有绝对无限的尊严，善的理该去做，恶的理该不去做。一种注重道德的习惯品行，习惯已成，即是品行。习惯，Habit，品行，Character。有了道德习惯的人，见了善自然去做，见了恶自然不去做。例如良善人家的子弟，受了良善的家庭教育，养成了道德的习惯，

自然会得善去恶，不用勉强。

孔子的人生哲学，依我看来，可算得是注重道德习惯一方面的。他论人性道：

性相近也，习相远也，惟上智与下愚不移。十七。

“习”即是上文所说的习惯。孔子说：

吾未见好德如好色者也。九。

已矣乎！吾未见好德如好色者也！十五。

这两章意同而辞小异，可见这是孔子常说的话。他说不曾见好德如好色的人，可见他不信好德之心是天然有的。好德之心虽不是天然生就的，却可以培养得成。培养得纯熟了，自然流露。便如好色之心一般，毫无勉强。《大学上》说的“如恶恶臭，如好好色”，便是道德习惯已成时的状态。孔子说：

知之者，不如好之者。好之者，不如乐之者。六。

人能好德恶不善，如好好色，如恶恶臭，便是到了“好之”的地位。道德习惯变成了个人的品行，动容周旋，无不合理，如孔子自己说的“从心所欲，不逾矩”，那便是已到“乐之”的地位了。

这种道德的习惯，不是用强迫手段可以造成的。须是用种种教育涵养的工夫方能造得成。孔子的正名主义，只是要寓褒贬，别善恶，使人见了善名，自然生爱；见了恶名，自然生恶。人生无论何时何地，都离不了名。故正名是极大的德育利器。参看《荀子·正名篇》及《尹文子·大道篇》。此外孔子又极注重礼乐。他说：

兴于诗，立于礼，成于乐。八。

不学诗，无以言，……不学礼，无以立。十六。

诗，可以兴，可以观，可以群，可以怨，……人而

不为《周南》、《召南》，其犹正墙面而立也欤。十七。

恭而无礼则劳。有子曰，恭近于礼，远耻辱也。慎而无礼则葸。勇而无礼则乱。直而无礼则绞。八。

诗与礼乐都是陶融身心，养成道德习惯的利器。故孔子论政治，也主张用“礼让为国”。又主张使弦歌之声，遍于国中。此外孔子又极注重模范人格的感化。《论语》说：

季康子问政于孔子曰：“如杀无道，以就有道，何如？”孔子对曰：“子为政，焉用杀；子欲善，而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”十三。

为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。二。

因此他最反对用刑治国。他说：

道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。二。

第五篇　孔门弟子

《史记》有《仲尼弟子列传》一卷，记孔子弟子77人的姓名年岁甚详。我以为这一篇多不可靠。篇中说："弟子籍出孔氏古文近是"，这话含混可疑。且篇中把澹台灭明、公伯僚都算作孔子的弟子，更可见是后人杂凑成的。况且篇中但详于各人的姓字年岁，却不记各人所传的学说，即使这77人都是真的，也毫无价值，算不得哲学史的材料。《孔子家语》所记76人，不消说得，是更不可靠了。参看马骕《绎史》卷九十五。所以我们今日若想作一篇"孔门弟子学说考"，是极困难的事。我这一章所记，并不求完备，不过略示孔子死后他一门学派的趋势罢了。

韩非《显学篇》说：

> 自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒。有仲良氏道藏本良作梁。之儒，有孙氏即荀卿。之儒，有乐正氏之儒。

自从孔子之死到韩非，中间二百多年，先后共有过这八大派的儒家。这八大派并不是同时发生的，如乐正氏，如子思，都是第三代的；孟氏孙氏都是第四或第五代的。颜氏仲良氏今

不可考。只有子张和漆雕氏两家是孔子真传的弟子。今试作一表如下：

孔子
- 子张
- 漆雕氏
- （曾子）—
  - 子思——孟子
  - 乐正子春
- （?）————荀卿
- （?）————颜氏
- （?）————仲良氏

最可怪的是曾子、子夏、子游诸人都不在这八家之内。或者当初曾子、子夏、子游、有子诸人都是孔门的正传，“言必称师”，《论语》十九曾子两言“吾闻诸夫子”，《礼记·祭义》乐正子春曰：“吾闻诸曾子，曾子闻诸夫子”。故不别立宗派。只有子张和漆雕开与曾子一班人不合，故别成学派。子张与同门不合，《论语》中证据甚多，如：

子游曰：“吾友张也，为难能也，然而未仁。”十九。

曾子曰：“堂堂乎张也，难与并为仁矣。”十九。

子张是陈同甫、陆象山一流的人，瞧不上曾子一般人“战战兢兢”的萎缩气象，故他说：

执德不弘，信道不笃，焉能为有？焉能为无？十九。

士见危致命，见得思义。祭思敬，丧思哀，其可已矣。同。

又子夏论交道：“可者与之，其不可者拒之。”子张驳他道：

君子尊贤而容众，嘉善而矜不能。我之大贤欤，于人何所不容？我之不贤欤，人将拒我，如之何其拒人也？同。

看他这种阔大的气象，可见他不能不和子夏、曾子等人分手，别立宗派。漆雕开一派，“不色挠，不目逃；行曲则违于臧获，行直则怒于诸侯”。《韩非子·显学篇》。乃是儒家的武侠派，也不配做儒家的正宗。王充《论衡》说漆雕开论性有善有恶，是非性善论。只可惜子张和漆雕两派的学说如今都不传了，我们如今只能略述孔门正传一派的学说罢。

孔门正传的一派，大概可用子夏、子游、曾子一班人做代表。我不能细说各人的学说，且提出两个大观念：一个是“孝”，一个是“礼”。这两个问题孔子生时都不曾说得周密，到了曾子一般人手里，方才说得面面都到。从此以后，这两个字便渐渐成了中国社会的两大势力。

孝　孔子何尝不说孝道，但总不如曾子说得透切圆满。曾子说：

> 孝有三：大孝尊亲，其次弗辱，其次能养。《礼记·祭义》。

什么叫做尊亲呢？第一，是增高自己的人格，如《孝经》说的“立身行道，扬名于后世，以显父母。”第二，是增高父母的人格，所谓“先意承志，谕父母于道。”尊亲即是《孝经》的“严父”。《孝经》说：

> 人之行莫大于孝，孝莫大于严父，严父谓尊严其父。严父莫大于配天。

什么叫做弗辱呢？第一即是《孝经》所说“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”的意思。《祭义》所说“父母全而生子，子全而归之”，也是此意。第二，是不敢玷辱父母传与我的人格。这一层曾子说得最好。他说：

> 身也者，父母之遗体也。行父母之遗体，敢不敬乎？居处不庄，非孝也。事君不忠，非孝也。莅官不敬，非

孝也。朋友不信，非孝也。战陈无勇，非孝也。五者不遂，烖及其亲，敢不敬乎？《祭义》。

什么叫做能养呢？孔子说的：

今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养。不敬，何以别乎？《论语》二。

事父母几谏。见志不从，又敬不违，劳而不怨。《论语》四。

这都是精神的养亲之道。不料后来的人只从这个养字上用力，因此造出许多繁文缛礼来，例如《礼记》上说的：

子事父母，鸡初鸣，咸盥漱、栉縰、笄总、拂髦，冠緌缨、端韠绅、搢笏。左右佩用：左佩纷帨、刀、砺、小觿、金燧；右佩玦、捍、管、遰、大觿、木燧。逼屦著綦。……以适父母之所。及所，下气怡声，问衣燠寒，疾痛疴痒，而敬抑搔之。出入，则或先或后而敬扶持之。进盥，少者捧盘，长者捧水，请沃盥。盥卒，授巾。问所欲而敬进之。《内则》。

这竟是现今戏台上的台步、脸谱、武场套数，成了刻板文字，便失了孝的真意了。曾子说的三种孝，后人只记得那最下等的一项，只在一个"养"字上做工夫。甚至于一个母亲发了痴心冬天要吃鲜鱼，他儿子便去睡在冰上，冰里面便跳出活鲤鱼来了。《晋书·王祥传》。这种鬼话，竟有人信以为真，以为孝子应该如此！可见孝的真义久已埋没了。

孔子的人生哲学，虽是伦理的，虽注重"君君、臣臣、父父、子子、夫夫、妇妇"，却并不曾用"孝"字去包括一切伦理。到了他的门弟子，以为人伦之中独有父子一伦最为亲切，所以便把这一伦提出来格外注意，格外用功。如《孝经》所

说：

父子之道，天性也。……故不爱其亲而爱他人者，谓之悖德。不敬其亲而敬他人者，谓之悖礼。

又如有子说的：

君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本欤？《论语》。

孔门论仁，最重"亲亲之杀"，最重"推恩"，故说孝悌是为仁之本。后来更进一步，便把一切伦理都包括在"孝"字之内。不说你要做人，便该怎样，便不该怎样；却说你要做孝子，便该怎样，便不该怎样。例如上文所引曾子说的"战陈无勇"，"朋友不信"，他不说你要做人，要尽人道，故战陈不可无勇，故交友不可不信；只说你要做一个孝子，故不可如此如此。这个区别，在人生哲学史上，非常重要。孔子虽注重个人的伦理关系，但他同时又提出一个"仁"字，要人尽人道，做一个"成人"。故"居处恭，执事敬，与人忠"，只是仁，只是尽做人的道理。这是"仁"的人生哲学。那"孝"的人生哲学便不同了。细看《祭义》和《孝经》的学说，简直可算得不承认个人的存在。我并不是我，不过是我的父母的儿子。故说："身也者，父母之遗体也。"又说："身体发肤，受之父母。"我的身并不是我，只是父母的遗体，故居处不庄，事君不忠，战陈无勇，都只是对不住父母，都只是不孝。《孝经》说天子应该如何，诸侯应该如何，卿大夫应该如何，士庶人应该如何。他并不说你做了天子诸侯或是做了卿大夫士庶人，若不如此做，便不能尽你做人之道。他只说你若要做孝子，非得如此做去，不能尽孝道，不能对得住你的父母。总而言之。你无论在什么地位，无论做什么事，你须

要记得这并不是“你”做了天子诸侯等等，乃是“你父母的儿子”做了天子诸侯等等。

这是孔门人生哲学的一大变化。孔子的“仁的人生哲学”，要人尽“仁”道，要人做一个“人”。孔子以后的“孝的人生哲学”，要人尽“孝”道，要人做一个“儿子”。参观第十篇第一章。这种人生哲学，固然也有道理，但未免太把个人埋没在家庭伦理里面了。如《孝经》说：

> 事亲者，居上不骄，为下不乱，在丑不争。

难道不事亲的便不能如此吗？又如：

> 爱亲者不敢恶于人，敬亲者不敢慢于人。

为什么不说为人之道不当恶人、慢人呢？

以上说孝的哲学。现在且说“孝的宗教”。宗教家要人行善，又怕人不肯行善，故造出一种人生行为的监督，或是上帝，或是鬼神，多可用来做人生道德的裁制力。孔子是不很信鬼神的，他的门弟子也多不深信鬼神。墨子常说儒家不信鬼神。所以孔门不用鬼神来做人生的裁制力。但是这种道德的监督似乎总不可少，于是想到父子天性上去。他们以为五伦之中父子的亲谊最厚，人人若能时时刻刻想着父母，时时刻刻惟恐对不住父母，便决不致做出玷辱父母的行为了。所以儒家的父母便和别种宗教的上帝鬼神一般，也有裁制鼓励人生行为的效能。如曾子的弟子乐正子春说：

> 吾闻诸曾子，曾子闻诸夫子曰：“天之所生，地之所养，无人为大。父母全而生之，子全而归之，可谓孝矣。不亏其体，不辱其亲，可谓全矣。”故君子顷步而不敢忘孝也。……一举足而不敢忘父母，一出言而不敢忘父母。一举足而不敢忘父母，是故道而不径，舟而不游，不敢

以先父母之遗体行殆。一出言而不敢忘父母，是故恶言不出于口，忿言不反于身，不辱其身，不羞其亲，可谓孝矣。《祭义》。

人若能一举足，一出言，都不敢忘父母，他的父母便是他的上帝鬼神，他的孝道便成了他的宗教。曾子便真有这个样子。看他临死时对他的弟子说：

启予足，启予手。诗云："战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。"而今而后，吾知免夫，小子！《论语》八。

这是完全一个宗教家的口气。这种"全受全归"的宗教的大弊病在于养成一种畏缩的气象，使人销磨一切勇往冒险的胆气。《汉书·王尊传》说：

王阳为益州刺史，行部到邛郲九折阪，叹曰："奉先人遗体，奈何数乘此险！"后以病去。

这就是"不敢以先父母之遗体行殆"的宗教的流毒了。

儒家又恐怕人死了父母，便把父母忘了，所以想出种种丧葬祭祀的仪节出来，使人永久纪念着父母。曾子说：

吾闻诸夫子：人未有自致者也，必也亲丧乎！《论语》十九。孟子也说："亲丧固所自尽也。"

因为儒家把亲丧的时节看得如此重要，故要利用这个时节的心理，使人永久纪念着父母。儒家的丧礼，孝子死了父母，"居于倚庐，寝苫枕块，哭泣无数，服勤三年，身病体羸，扶而后能起，杖而后能行。"还有种种怪现状，种种极琐细的仪文，试读《礼记》中《丧大记》、《丧服大记》、《奔丧》、《问丧》诸篇，便可略知大概，今不详说。三年之丧，也是儒家所创，并非古礼，其证有三。《墨子·非儒篇》说：

儒者曰：亲亲有术，尊贤有等。……其礼曰：丧父

母三年，……

此明说三年之丧是儒者之礼，是一证。《论语》十七记宰我说三年之丧太久了，一年已够了。孔子弟子中尚有人不认此制合礼，可见此非当时通行之俗，是二证。《孟子·滕文公篇》记孟子劝滕世子行三年之丧，滕国的父兄百官皆不愿意，说道："吾宗国鲁先君莫之行，吾先君亦莫之行也。"鲁为周公之国，尚不曾行过三年之丧，是三证。至于儒家说尧死时三载如丧考妣，商高宗三年不言，和孟子所说"三年之丧，三代共之"，都是儒家托古改制的惯技，不足凭信。

祭祀乃是补助丧礼的方法。三年之丧虽久，究竟有完了的时候。于是又创为以时祭祀之法，使人时时纪念着父母祖宗。祭祀的精义，《祭义》说得最妙：

> 斋之日，思其居处，思其笑语，思其志意，思其所乐，思其所嗜。斋三日乃见其所为斋者。祭之日，入室，僾然必有见乎其位。周还出户，肃然必有闻乎其容声；出户而听，忾然必有闻乎其叹息之声。《祭义》。

这一段文字，写祭祀的心理，可谓妙绝。近来有人说儒教不是宗教，我且请他细读《祭义》篇。

但我不说儒家是不深信鬼神的吗？何以又如此深信祭祀呢？原来儒家虽不深信鬼神，却情愿自己造出鬼神来崇拜。例如孔子明说："未知生，焉知死"，他却又说："祭如在，祭神如神在。"一个"如"字，写尽宗教的心理学。上文所引《祭义》一段，写那祭神的人，斋了三日，每日凝神思念所祭的人，后来自然会"见其所为斋者"。后文写祭之日一段，真是见神见鬼，其实只是《中庸》所说"洋洋乎如在其上，如在其左右。"依旧是一个"如"字。

有人问，儒家为什么情愿自己造出鬼神来崇拜呢？我想这里面定有一层苦心。曾子说：

慎终追远，民德归厚矣。《论语》一。

孔子说：

君子笃于亲，则民兴于仁。《论语》八。

一切丧葬祭祀的礼节，千头万绪，只是"慎终追远"四个字，只是要"民德归厚"，只是要"民兴于仁"。

这是"孝的宗教"。

礼　我讲孔门弟子的学说，单提出"孝"和"礼"两个观念。孝字很容易讲，礼字却极难讲。今试问人"什么叫做礼？"几乎没有一人能下一个完全满意的界说。有许多西洋的"中国学家"也都承认中文的礼字在西洋文字竟没有相当的译名。我现在且先从字义下手。《说文》："禮，履也，所以事神致福也。从示从豊，豊亦声。"又："豊，行礼之器也，从豆象形。"按礼字从示从豊，最初本义完全是宗教的仪节，正译当为"宗教"。《说文》所谓"所以事神致福"，即是此意。《虞书》："有能典朕三礼"，马注："天神地祇人鬼之礼也。"这是礼的本义。后来礼字范围渐大，有"五礼"、吉、凶、军、宾、嘉"六礼"、冠、昏、丧、祭、乡、相见"九礼"冠、昏、朝、聘、丧、祭、宾、主、乡饮酒、军旅的名目。这都是处世接人慎终追远的仪文，范围已广，不限于宗教一部分，竟包括一切社会习惯风俗所承认的行为的规矩。如今所传《仪礼》十七篇及《礼记》中专记礼文仪节的一部分，都是这一类。礼字的广义，还不止于此。《礼运》篇说：

礼者，君之大柄也，所以别嫌、明微、傧鬼神、考制度、别仁义，所以治政安君也。

《坊记》篇说：

> 礼者，因人之情而为之节文，以为民坊者也。

这种“礼”的范围更大了。礼是“君之大柄”，“所以治政安君”，“所以为民坊”，这都含有政治法律的性质。大概古代社会把习惯风俗看作有神圣不可侵犯的尊严，故“礼”字广义颇含有法律的性质。儒家的“礼”和后来法家的“法”同是社会国家的一种裁制力，其中却有一些分别。第一，礼偏重积极的规矩，法偏重消极的禁制；礼教人应该做什么，应该不做什么；法教人什么事是不许做的，做了是要受罚的。第二，违法的有刑罚的处分，违礼的至多不过受“君子”的讥评，社会的笑骂，却不受刑罚的处分。第三，礼与法施行的区域不同。《礼记》说：“礼不下庶人，刑不上大夫。”礼是为上级社会设的，法是为下等社会设的。礼与法虽有这三种区别，但根本上同为个人社会一切行为的裁制力。因此我们可说礼是人民的一种“坊”。亦作防。《大戴礼记·礼察篇》说：《小戴记·经解篇》与此几全同。

> 孔子曰：凡大小戴记所称“孔子曰”、“子曰”都不大可靠。君子之道，譬犹防欤。夫礼之塞乱之所从生也。犹防之塞水之所从来也。……故昏姻之礼废，则夫妇之道苦，而淫僻之罪多矣。乡饮酒之礼废，则长幼之序失，而争斗之狱繁矣。聘射之礼废，则诸侯之行恶，而盈溢之败起矣。丧祭之礼废，则臣子之恩薄，而倍死忘生之礼众矣。凡人之知，能见已然，不见将然。礼者禁于将然之前，而法者禁于已然之后。……礼云，礼云，贵绝恶于未萌，而起敬于微眇，使民日徙善远罪而不自知也。

这一段说礼字最好。礼只教人依礼而行，养成道德的习惯，使

人不知不觉的“徙善远罪”。故礼只是防恶于未然的裁制力。譬如人天天讲究运动卫生，使疾病不生，是防病于未然的方法。等到病已上身，再对症吃药，便是医病于已然之后了。礼是卫生书，法是医药书。儒家深信这个意思，故把一切合于道理可以做行为标准，可以养成道德习惯，可以增进社会治安的规矩，都称为礼。这是最广义的“礼”，不但不限于宗教一部分，并且不限于习惯风俗。《乐记》说：

> 礼也者，理之不可易者也。

《礼运》说：

> 礼也者，义之实也。协诸义而协，则礼虽先王未之有，可以义起也。

这是把礼和理和义看作一事，凡合于道理之正，事理之宜的，都可建立为礼的一部分。这是“礼”字进化的最后一级。“礼”的观念凡经过三个时期：第一，最初的本义是宗教的仪节。第二，礼是一切习惯风俗所承认的规矩。第三，礼是合于义理可以做行为模范的规矩，可以随时改良变换，不限于旧俗古礼。

以上说礼字的意义。以下说礼的作用，也分三层说：

第一，礼是规定伦理名分的。上篇说过孔门的人生哲学是伦理的人生哲学，他的根本观念只是要“君君、臣臣、父父、子子、夫夫、妇妇”。这种种伦常关系的名分区别，都规定在“礼”里面。礼的第一个作用，只是家庭社会国家的组织法。组织法旧译宪法。《坊记》说：

> 夫礼者，所以章疑别微，以为民坊者也。故贵贱有等，衣服有别，朝廷有位，则民有所让。

《哀公问》说：

> 民之所由生，礼为大。非礼无以节事天地之神也。非礼无以辨君臣上下长幼之位也。非礼无以别男女父子兄弟之亲，昏姻疏数之交也。

这是礼的重要作用。朝聘的拜跪上下，乡饮酒和士相见的揖让进退，丧服制度的等差，祭礼的昭穆祧迁，都只是要分辨家庭社会一切伦理的等差次第。第二，礼是节制人情的。《礼运》说此意最好：

> 圣人耐通能字。以天下为一家，以中国为一人者，非意之也。必知其情，辟于其义，辟晓喻也。明于其利，达于其患，然后能为之。何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，七者弗学而能。何谓人义？父慈，子孝，兄良，弟悌，夫义，妇听，长惠，幼顺，君仁，臣忠：十者谓之人义。讲信修睦，谓之人利。争夺相杀，谓之人患。故圣人之所以治人七情，修十义，讲信修睦，尚慈让，去争夺，舍礼何以治之？
>
> 饮食男女，人之大欲存焉。死亡贫苦，人之大恶存焉。故欲恶者，心之大端也。人藏其心，不可测度也。美恶皆在其心，不见其色也。欲一以穷之，舍礼何以哉？

人的情欲本是可善可恶的，但情欲须要有个节制；若没有节制，便要生出许多流弊。七情之中，欲恶更为重要，欲恶无节，一切争夺相杀都起于此。儒家向来不主张无欲。宋儒始有去人欲之说。但主"因人之情而为之节文以为民坊"。子游说：

> 有直道而径行者，戎狄之道也。礼道则不然。人喜则斯陶，陶斯咏，咏斯犹。郑注，犹当为摇，声之误也。犹斯舞今本此下有"舞斯愠"三字，今依陆德明《释文》删去。愠斯戚，戚斯叹，叹斯辟，郑注，辟，拊心也。辟斯踊矣。品节斯，斯之

谓礼。《檀弓》。

《乐记》也说：

> 夫豢豕为酒，非以为祸也，而狱讼益繁，则酒之流生祸也。是故先生因为酒礼：一献之礼宾主百拜，终日饮酒，而不得醉焉。此先王之所以备酒祸也。

这两节说“因人之情而为之节文”，说得最透切。《檀弓》又说：

> 弁人有其母死而孺子泣者。孔子曰：“哀则哀矣，而难为继也。夫礼为可传也，为可继也，故哭踊有节。”

这话虽然不错，但儒家把这种思想推于极端，把许多性情上的事都要依刻板的礼节去做。《檀弓》有一条绝好的例：

> 曾子袭裘而吊，子游裼裘而吊。曾子指子游而示人曰：“夫夫也，为习于礼者。如之何其裼裘而吊也。”主人既小敛，袒，括发，子游趋而出，袭裘带绖而入。曾子曰：“我过矣！我过矣！夫夫是也。”

这两个“习于礼”的圣门弟子，争论这一点小节，好像是什么极大关系的事，圣门书上居然记下来，以为美谈！怪不得那“堂堂乎”的子张要说“祭思敬，丧思哀，其可已矣！”子路是子张一流人，故也说：“丧礼与其哀不足而礼有余也，不若礼不足而哀有余也。祭礼与其敬不足而礼有余也，不若礼不足而敬有余也。”

第三，礼是涵养性情，养成道德习惯的。以上所说两种作用——规定伦理名分，节制情欲——只是要造成一种礼义的空气，使人生日用，从孩童到老大，无一事不受礼义的裁制，使人“绝恶于未萌，而起敬于微眇，使民日徙善远罪而不自知”。这便是养成的道德习惯。平常的人，非有特别意外的原因，不至于杀人放火奸淫偷盗，都只为社会中已有了这

种平常道德的空气，所以不知不觉的也会不犯这种罪恶。这便是道德习惯的好处。儒家知道要增进人类道德的习惯，必须先造成一种更浓厚的礼义空气，故他们极推重礼乐的节文。《檀弓》中有个周丰说道：

> 墟墓之间，未施哀于民而民哀。社稷宗庙之中，未施敬于民而民敬。

墟墓之间，有哀的空气；宗庙之中，有敬的空气。儒家重礼乐，本是极合于宗教心理学与教育心理学的。只可惜儒家把这一种观念也推行到极端，故后来竟致注意服饰拜跪，种种小节，便把礼的真义反失掉了。《孔子家语》说：

> 哀公问曰："绅委章甫有益于仁乎？"
>
> 孔子作色而对曰："君胡然焉！衰麻苴杖者，志不存乎乐，非耳弗闻，服使然也。黼黻衮冕者，容不袭慢，非性矜庄，服使然也。介胄执戈者，无退懦之气，非体纯猛，服使然也。"

这话未尝无理，但他可不知道后世那些披麻带孝，拿着哭丧杖的人何尝一定有哀痛之心？他又哪里知道如今那些听着枪声就跑的将军兵大爷何尝不穿着军衣带着文虎章？还是《论语》里面的孔子说得好：

> 礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？
>
> 林放问礼之本。子曰："大哉问！礼，与其奢也，宁俭。丧，与其易也，宁戚。"
>
> 人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？

结论　以上说孔门弟子的学说完了。我这一章所用的材料，颇不用我平日的严格主义，故于大小戴《礼记》及《孝经》里采取最多。所用《孔子家语》一段，不过借作陪衬，并非信此书有

史料价值。这也有两种不得已的理由：第一，孔门弟子的著作已荡然无存，故不得不从《戴记》及《孝经》等书里面采取一些勉强可用的材料。第二，这几种书虽然不很可靠，但里面所记的材料，大概可以代表“孔门正传”一派学说的大旨。这是我对于本章材料问题的声明。

总观我们现在所有的材料，不能不有一种感慨。孔子那样的精神魄力，富于历史的观念，又富于文学美术的观念，删《诗》、《书》，订礼、乐，真是一个气象阔大的人物。不料他的及门弟子那么多人里面，竟不曾有什么人真正能发挥光大他的哲学，极其所成就，不过在一个“孝”字一个“礼”字上，做了一些补绽的工夫。这也可算得孔子的大不幸了。孔子死后两三代里竟不曾出一个出类拔萃的人物，直到孟轲、荀卿，儒家方才有两派有价值的新哲学出现。这是后话，另有专篇。

第六篇　墨　　子

第一章　墨子略传

墨子名翟姓墨。有人说他是宋人，有人说他是鲁人。今依孙诒让说，定他为鲁国人。

欲知一家学说传授沿革的次序，不可不先考定这一家学说产生和发达的时代。如今讲墨子的学说，当先知墨子生于何时。这个问题，古今人多未能确定。有人说墨子“并孔子时”。《史记·孟荀列传》。有人说他是“六国时人，至周末犹存”。毕沅《墨子序》。这两说相差二百多年，若不详细考定，易于使人误会。毕沅的话已被孙诒让驳倒了，《墨子间诂·非攻中》。不用再辨。孙诒让又说：

> 窃以今53篇之书推校之，墨子前及与公输般鲁阳文子相问答，而后及见齐太公和，见《鲁问篇》，田和为诸侯，在周安王十六年。与齐康公兴乐，见《非乐上》。康公卒于安王二十年。与楚吴起之死。见《亲士篇》。在安王二十一年。上距孔子之卒，敬王四十一年。几及百年。则墨子之后孔子益信。审核前后，

约略计之，墨子当与子思同时，而生年尚在其后。子思生于鲁哀公二年，周敬王二十七年也。盖生于周定王之初年，而卒于安王之季，盖八九十岁。《墨子年表序》。

我以为孙诒让所考不如汪中考的精确。汪中说：

墨子实与楚惠王同时，《耕柱篇》、《鲁问篇》、《贵义篇》。……其年于孔子差后，或犹及见孔子矣。……《非攻》中篇言知伯以好战亡，事在"春秋"后二十七年。又言蔡亡，则为楚惠王四十二年。墨子并当时，及见其事。《非攻》下篇言："今天下好战之国，齐、晋、楚、越。"又言："唐叔、吕尚邦齐晋，今与楚越四分天下。"《节葬》下篇言："诸侯力征，南有楚越之王，北有齐晋之君。"明在勾践称霸之后。《鲁问篇》越王请裂故吴地方五百里以封墨子，亦一证。秦献公未得志之前，全晋之时，三家未分，齐未为陈氏也。

《檀弓》下："季康子之母死，公输般请以机封。"此事不得其年。季康子之卒在哀公二十七年。楚惠王以哀公七年即位。般固逮事惠王。《公输》篇："楚人与越人舟战于江。公输子自鲁南游楚作钩强以备越。"亦吴亡后楚与越为邻国事。惠王在位57年，本书既载其以老辞墨子则墨子亦寿考人欤？《墨子序》。

汪中所考都很可靠。如今且先说孙诒让所考的错处。

第一，孙氏所据的3篇书，《亲士》、《鲁问》、《非乐》上，都是靠不住的书。《鲁问》篇乃是后人所辑。其中说的"齐大王"，未必便是田和。即使是田和，也未必可信。例如《庄子》中说庄周见鲁哀公，难道我们便说庄周和孔丘同时么？《非乐》篇乃是后人补做的。其中屡用"是故子墨子曰，为乐

非也”一句，可见其中引的历史事实，未必都是墨子亲见的。《亲士》篇和《修身》篇同是假书。内中说的全是儒家的常谈，哪有一句墨家的话。

第二，墨子决不会见吴起之死。《吕氏春秋·上德篇》说吴起死时，阳城君得罪逃走了，楚国派兵来收他的国。那时“墨者钜子孟胜”替阳城君守城，遂和他的弟子一百八十三人都死在城内。孟胜将死之前，还先派两个弟子把“钜子”的职位传给宋国的田襄子，免得把墨家的学派断绝了。

照这条看来，吴起死时，墨学久已成了一种宗教。那时“墨者钜子”传授的法子，也已经成为定制了。那时的“墨者”已有了新立的领袖。孟胜的弟子劝他不要死，说：“绝墨者于世，不可。”要是墨子还没有死，谁能说这话呢？可见吴起死时，墨子已死了许多年了。

依以上所举各种证据，我们可定墨子大概生在周敬王二十年与三十年之间，西历纪元前500至前490年。死在周威烈王元年与十年之间。西历纪元前425至前416年。墨子生时约当孔子50岁60岁之间。孔子生西历纪元前551年。到吴起死时，墨子已死了差不多40年了。

以上所说墨子的生地和生时，很可注意。他生当鲁国，又当孔门正盛之时。所以他的学说，处处和儒家有关系。《淮南要略》说：

> 墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不悦，厚葬靡财而贫民，〔久〕服伤生而害事。

墨子究竟曾否“学儒者之业，受孔子之术”，我们虽不能决定，但是墨子所受的儒家的影响，一定不少。《吕氏春秋·当染篇》说史角之后在于鲁，墨子学焉。可见墨子在鲁国受过教育。我想儒家自孔子死

后，那一班孔门弟子不能传孔子学说的大端，都去讲究那丧葬小节。请看《礼记·檀弓篇》所记孔门大弟子子游、曾子的种种故事，那一桩不是争一个极小极琐碎的礼节？“如曾子吊于负夏”及“曾子袭裘而吊”，“子游裼裘而吊”诸条。再看一部《仪礼》那种繁琐的礼仪，真可令今人骇怪。墨子生在鲁国，眼见这种种怪现状，怪不得他要反对儒家，自创一种新学派。墨子攻击儒家的坏处，约有四端：

> 儒之道足以丧天下者四政焉：儒以天为不明，以鬼为不神，天鬼不说。此足以丧天下。又厚葬久丧，重为棺椁，多为衣衾，送死若徙，三年哭泣，扶然后起，杖然后行，耳无闻，目无见。此足以丧天下。又弦歌鼓舞，习为声乐。此足以丧天下。又以命为有，贫富，寿夭，治乱，安危，有极矣，不可损益也。为上者行之，必不听治矣；为下者行之，必不从事矣。此足以丧天下。《墨子·公孟篇》。

这个儒墨的关系是极重要不可忽略的。因为儒家不信鬼。孔子言：“未知生，焉知死”，“未能事神，焉能事鬼”。又说：“敬鬼神而远之”。《说苑》十八记子贡问死人有知无知，孔子曰：“吾欲言死者有知耶，恐孝子顺孙妨生以送死也。欲言死者无知，恐不孝子孙弃亲不葬也。赐欲知死人有知无知也，死徐自知之，犹未晚也。”此犹是怀疑主义 Agnosticism。后来的儒家直说无鬼神。故《墨子·公孟篇》的公孟子曰：“无鬼神。”此直是无神主义 Atheism。所以墨子倡“明鬼”论。因为儒家厚葬久丧，所以墨子倡“节葬”论。因为儒家重礼乐，所以墨子倡“非乐”论。因为儒家信天命。《论语》子夏说：“死生有命，富贵在天。”孔子自己也说：“不知命，无以为君子也。”又说：“道之将行也欤，命也。道之将废也欤，命也”。所以墨子倡“非命”论。

墨子是一个极热心救世的人，他看见当时各国征战的惨

祸，心中不忍，所以倡为“非攻”论。他以为从前那种“弭兵”政策，如向戌的弭兵会。都不是根本之计。根本的“弭兵”，要使人人“视人之国，若视其国；视人之家，若视其家；视人之身，若视其身”。这就是墨子的“兼爱”论。

但是墨子并不是一个空谈弭兵的人，他是一个实行非攻主义的救世家。那时公输般替楚国造了一种云梯，将要攻宋。墨子听见这消息，从鲁国起程，走了十日十夜，赶到郢都去见公输般。公输般被他一说说服了，便送他去见楚王，楚王也被他说服了，就不攻宋了。参看《墨子・公输篇》。公输般对墨子说：“我不曾见你的时候，我想得宋国。自从我见了你之后，就是有人把宋国送给我，要是有一毫不义，我都不要了。”墨子说：“……那样说来，仿佛是我已经把宋国给了你了。你若能努力行义，我还要把天下送给你咧。”《鲁问篇》。

看他这一件事，可以想见他一生的慷慨好义，有一个朋友劝他道：“如今天下的人都不肯做义气的事，你何苦这样尽力去做呢？我劝你不如罢了。”墨子说：“譬如一个人有十个儿子，九个儿子好吃懒做，只有一个儿子尽力耕田。吃饭的人那么多，耕田的人那么少，那一个耕田的儿子便该格外努力耕田才好。如今天下的人都不肯做义气的事，你正该劝我多做些才好。为什么反来劝我莫做呢？”《贵义篇》。这是何等精神！何等人格！那反对墨家最利害的孟轲道：“墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之。”这话本有责备墨子之意，其实是极恭维他的话。试问中国历史上，可曾有第二个“摩顶放踵利天下为之”的人么？

墨子是一个宗教家。他最恨那些儒家一面不信鬼神，一面却讲究祭礼丧礼。他说：“不信鬼神，却要学祭礼，这不是

没有客却行客礼么？这不是没有鱼却下网么？”《公孟篇》。所以墨子虽不重丧葬祭祀，却极信鬼神，还更信天。他的“天”却不是老子的“自然”，也不是孔子的“天何言哉？四时行焉，百物生焉”的天。墨子的天，是有意志的。天的“志”就是要人兼爱。凡事都应该以“天志”为标准。

墨子是一个实行的宗教家。他主张节用，又主张废乐，所以他教人要吃苦修行。要使后世的墨者，都要“以裘褐为衣，以跂跻为服，日夜不休，以自苦为极”。这是“墨教”的特色。《庄子·天下篇》批评墨家的行为，说：

> 墨翟禽滑厘之意则是，其行则非也。将使后世之墨者，必自苦，以腓无胈胫无毛相进而已矣。乱之上也，治之下也。

又却不得不称赞墨子道：

> 虽然，墨子真天下之好也。将求之不可得也，虽枯槁不舍也。才士也夫！

认得这个墨子，才可讲墨子的哲学。

《墨子》书今本有53篇，依我看来，可分作五组：

第一组，自《亲士》到《三辩》，凡七篇，皆后人假造的。黄震、宋濂所见别本，此七篇题曰经。前三篇全无墨家口气，后四篇乃根据墨家的馀论所作的。

第二组，《尚贤》三篇，《尚同》三篇，《兼爱》三篇，《非攻》三篇，《节用》两篇，《节葬》一篇，《天志》三篇，《明鬼》一篇，《非乐》一篇，《非命》三篇，《非儒》一篇，凡24篇。大抵皆墨者演墨子的学说所作的。其中也有许多后人加入的材料。《非乐》、《非儒》两篇更可疑。

第三组，《经》上下，《经说》上下，《大取》、《小取》，六

篇。不是墨子的书，也不是墨者记墨子学说的书。我以为这六篇就是《庄子・天下篇》所说的“别墨”做的。这六篇中的学问，决不是墨子时代所能发生的。况且其中所说和惠施、公孙龙的话最为接近。惠施、公孙龙的学说差不多全在这六篇里面。所以我以为这六篇是惠施、公孙龙时代的“别墨”做的。我从来讲墨学，把这六篇提出，等到后来讲“别墨”的时候才讲他们。

第四组，《耕柱》、《贵义》、《公孟》、《鲁问》、《公输》，这五篇，乃是墨家后人把墨子一生的言行辑聚来做的，就同儒家的《论语》一般。其中有许多材料比第二组还更为重要。

第五组，自《备城门》以下到《杂守》凡 11 篇。所记都是墨家守城备敌的方法，于哲学没甚么关系。

研究墨学的，可先读第二组和第四组，后读第三组，其余二组，可以不必细读。

第二章　墨子的哲学方法

儒墨两家根本上不同之处，在于两家哲学的方法不同，在于两家的“逻辑”不同。《墨子・耕柱篇》有一条最形容得出这种不同之处。

> 叶公子高问政于仲尼，曰：“善为政者若之何？”仲尼对曰：“善为政者，远者近之，而旧者新之。”《论语》作“近者悦，远者来”。
>
> 子墨子闻之曰：“叶公子高未得其问也，仲尼亦未得其所以对也。叶公子高岂不知善为政者之远者近之而旧者新之哉？问所以为之若之何也。……”

这就是儒墨的大区别，孔子所说是一种理想的目的，墨子所要的是一个“所以为之若之何”的进行方法。孔子说的是一个“什么”，墨子说的是一个“怎样”，这是一个大分别。《公孟篇》又说：

> 子墨子问于儒者，曰：“何故为乐？”曰：“乐以为乐也。”子墨子曰：“子未我应也。今我问曰：‘何故为室？’曰：‘冬避寒焉，夏避暑焉，室以为男女之别也。’则子告我为室之故矣。今我问曰：‘何故为乐？’曰：‘乐以为乐也。’是犹曰：‘何故为室？’曰：‘室以为室也。’”

儒者说的还是一个“什么”，墨子说的是一个“为什么”。这又是一个大分别。

这两种区别，皆极重要。儒家最爱提出一个极高的理想的标准，作为人生的目的，如论政治，定说“君君、臣臣、父父、子子”；或说“近者悦，远者来”；这都是理想的目的，却不是进行的方法。如人生哲学则高悬一个“止于至善”的目的，却不讲怎样能使人止于至善。所说细目，如“为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人父，止于慈；为人子，止于孝；与国人交，止于信。”全不问为什么为人子的要孝，为什么为人臣的要敬；只说理想中的父子君臣朋友是该如此如此的。所以儒家的议论，总要偏向“动机”一方面。“动机”如俗话的“居心”。

孟子说的“君子之所以异于人者，以其存心也，君子以仁存心，以礼存心。”存心是行为的动机。《大学》说的诚意，也是动机。儒家只注意行为的动机，不注意行为的效果。推到了极端，便成董仲舒说的“正其谊不谋其利，明其道不计其功”。只说这事应该如此做，不问为什么应该如此做。

墨子的方法，恰与此相反。墨子处处要问一个“为什么”。例如造一所房子，先要问为什么要造房子。知道了“为什么”，方才可知道“怎样做”。知道房子的用处是“冬避寒焉，夏避暑焉，室以为男女之别”，方才可以知道怎样布置构造始能避风雨寒暑，始能分别男女内外。人生的一切行为，都是如此。如今人讲教育，上官下属都说应该兴教育，于是大家都去开学堂，招学生。大家都以为兴教育就是办学堂，办学堂就是兴教育，从不去问为什么该兴教育。因为不研究教育是为什么的，所以办学和视学的人也无从考究教育的优劣，更无从考究改良教育的方法。我去年回到内地，有人来说，我们村里，该开一个学堂。我问他为什么我们村里该办学堂呢？他说：某村某村都有学堂了，所以我们这里也该开一个。这就是墨子说的“是犹曰：何故为室？曰：室以为室也”的理论。

墨子以为无论何种事物、制度、学说、观念，都有一个“为什么”。换言之，事事物物都有一个用处。知道那事物的用处，方才可以知道他的是非善恶。为什么呢？因为事事物物既是为应用的，若不能应用，便失了那事那物的原意了，便应该改良了。例如墨子讲“兼爱”，便说：

> 用而不可，虽我亦将非之。且焉有善而不可用者？《兼爱下》。

这是说能应“用”的便是“善”的；“善”的便是能应“用”的。譬如我说这笔“好”，为什么“好”呢？因为能中写，所以“好”。又如我说这会场“好”，为什么“好”呢？因为他能最合开会讲演的用，所以“好”。这便是墨子的“应用主义”。

应用主义又可叫做“实利主义”。儒家说：“义也者，宜也。”宜即是“应该”。凡是应该如此做的，便是“义”。墨家说：“义，利也。”《经上篇》。参看《非攻》下首段。便进一层说，说凡事如此做去便可有利的即是“义的”。因为如此做才有利，所以“应该”如此做。义所以为“宜”，正因其为“利”。

墨子的应用主义，所以容易被人误会，都因为人把这“利”字“用”字解错了。这“利”字并不是“财利”的利，这“用”也不是“财用”的用。墨子的“用”和“利”都只指人生行为而言。如今且让他自己下应用主义的界说：

> 子墨子曰：“言足以迁行者常之，不足以迁行者勿常。不足以迁行而常之，是荡口也。”《贵义篇》。
>
> 子墨子曰：“言足以复行者常之，不足以举行者勿常。不足以举行而常之，是荡口也。”《耕柱篇》。

这两条同一意思，迁字和举字同意。《说文》说：“迁，登也。”《诗经》有“迁于乔木”，《易》有“君子以见善则迁”，皆是“升高”、“进步”之意，和“举”字“抬高”的意思正相同。后人不解“举”字之义，故把“举行”两字连读，作一个动词解。于是又误改上一“举”字为“复”字。六个“行”字，都该读去声，是名词，不是动词。六个“常”字，都与“尚”字通用。俞樾解《老子》“道可道非常道”一章说如此。“常”是“尊尚”的意思。这两章的意思，是说无论什么理论，什么学说，须要能改良人生的行为，始可推尚。若不能增进人生的行为，便不值得推尚了。

墨子又说：

> 今瞽者曰：“钜者，白也。俞云，钜当作岂。岂者皑之假字。黔者，黑也。”虽明目者无以易之。兼白黑，使瞽取焉，不能知也。故我曰：“瞽不知白黑”者，非以其名也，以

其取也。

今天下之君子之名仁也，虽禹汤无以易之。兼仁与不仁，而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰“天下之君子不知仁”者，非以其名也，亦以其取也。《贵义篇》。

这话说得何等痛快？大凡天下人没有不会说几句仁义道德的话的，正如瞎子虽不曾见过白黑，也会说白黑的界说。须是到了实际上应用的时候，才知道口头的界说是没有用的。高谈仁义道德的人，也是如此。甚至有许多道学先生一味高谈王霸义利之辨，却实在不能认得韭菜和麦的分别。有时分别义利，辨入毫芒，及事到临头，不是随波逐流，便是手足无措。所以墨子说单知道几个好听的名词，或几句虚空的界说，算不得真“知识”。真“知识”在于能把这些观念来应用。

这就是墨子哲学的根本方法。后来王阳明的“知行合一”说，与此说多相似之点。阳明说：“未有知而不行者。知而不行，只是未知。”很像上文所说“故我曰：天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也”之意。但阳明与墨子有绝不同之处。阳明偏向“良知”一方面，故说：“尔那一点良知，是尔自家的准则。尔意念著处，他是便知是，非便知非。”墨子却不然，他的是非的“准则”，不是心内的良知，乃是心外的实用。简单说来，墨子是主张“义外”说的，阳明是主张“义内”说的。义外义内说，见《孟子·告子篇》。阳明的“知行合一”说，只是要人实行良知所命令。墨子的“知行合一”说，只是要把所知的能否实行，来定所知的真假，把所知的能否应用来定所知的价值。这是两人的根本区别。

墨子的根本方法，应用之处甚多，说得最畅快的，莫如《非攻》上篇。我且把这一篇妙文，抄来做我的“墨子哲学方

法论”的结论罢。

今有一人，入人园圃，窃其桃李，众闻则非之，上为政者得则罚之。此何也？以亏人自利也。至攘人犬豕鸡豚者，其不义又甚入人园圃窃桃李。是何故也？以亏人愈多，其不仁兹甚，罪益厚。至入人栏厩，取人牛马者，其不仁义又甚攘人犬豕鸡豚。此何故也？以其亏人愈多。苟亏人愈多，其不仁兹甚，罪益厚。至杀不辜人也，扡其衣裘，取戈剑者，其不义又甚入人栏厩取人马牛。此何故也？以其亏人愈多，苟亏人愈多，其不仁兹甚矣，罪益厚。当此天下之君子皆知而非之，谓之“不义”。今至大为“不义”攻国，则弗知非从而誉之，谓之“义”。此可谓知义与不义之别乎？杀一人，谓之不义，必有一死罪矣；若以此说往，杀十人，十重不义，必有十死罪矣；杀百人，百重不义，必有百死罪矣。当此，天下之君子皆知而非之，谓之“不义”。今至大为不义攻国，则弗知非，从而誉之，谓之“义”。情不知其不义也，故书其言以遗后世。若知其不义也，夫奚说书其不义以遗后世哉？今有人于此，少见黑曰黑，多见黑曰白，则以此人不知白黑之辩矣。少尝苦曰苦，多尝苦曰甘，则必以此人为不知甘苦之辩矣。今小为非则知而非之，大为非攻国，则不知非，从而誉之，谓之义。此可谓知义与不义之辩乎？是以知天下之君子辩义与不义之乱也。

第三章　三　表　法

上章讲的，是墨子的哲学方法。本章讲的，是墨子的论

证法。上章是广义的“逻辑”，本章是那“逻辑”的应用。

墨子说：

言必立仪。言而毋仪，譬犹运钧之上而立朝夕者也，是非利害之辨不可得而明知也。故言必有三表。何谓三表？……有本之者，有原之者，有用之者。

于何本之？上本之于古者圣王之事。

于何原之？下原察百姓耳目之实。

于何用之？废以为刑政，观其中国家百姓人民之利。

此所谓言有三表也。《非命》上。参观《非命》中、下。《非命》中述三表有误。此盖后人所妄加。

这三表之中，第一和第二有时倒置。但是第三表实地应用。总是最后一表。于此可见墨子的注重“实际应用”了。

这个论证法的用法，可举《非命篇》作例：

第一表　本之于古者圣王之事。墨子说：

然而今天下之士君子，或以命为有。葢同盍。尝尚观于圣王之事？古者桀之所乱，汤受而治之。纣之所乱，武王受而治之。此世未易，民未渝，在于桀纣则天下乱，在于汤武则天下治，岂可谓有命哉？……先王之宪，亦尝有曰“福不可请而祸不可讳、敬无益、暴无伤”者乎？……先生之刑，亦尝有曰“福不可请而祸不可讳，敬无益，暴无伤”者乎？……先生之誓，亦尝有曰“福不可请而祸不可讳，敬无益，暴无伤”者乎？……《非命》上。

第二表　原察百姓耳目之实。墨子说：

我所以知命之有兴亡者，以众人耳目之情知有兴亡。有闻之，有见之，谓之有。莫之闻，莫之见，谓之亡。……自古以及今，……亦尝有见命之物闻命之声者乎？则未

尝有也。……《非命》中。

第三表　发以为刑政观其中国家百姓人民之利。最重要的还是这第三表。

墨子说：

> 执有命者之言曰："上之所赏，命固且赏，非贤故赏也。上之所罚，命固且罚，不暴故罚也。"……是故治官府则盗窃，守城则崩叛；君有难则不死，出亡则不送。……昔上世之穷民，贪于饮食，惰于从事，是以衣食之财不足，而饥寒冻馁之忧至。不知曰"我罢不肖，从事不疾"；必曰"我命固且贫。"若上世暴王……亡失国家，倾覆社稷，不知曰"我罢不肖，为政不善"；必曰"吾命固失之。"……今用执有命者之言，则上不听治，下不从事。上不听治，则刑政乱；下不从事，则财用不足。……此特凶言之所自生而暴人之道也。《非命》上。

学者可参看《明鬼下》篇这三表的用法。

如今且仔细讨论这三表的价值。我们且先论第三表。第三表是"实际上的应用"，这一条的好处，上章已讲过了。如今且说他的流弊。这一条的最大的流弊在于把"用"字"利"字解得太狭了，往往有许多事的用处或在几百年后，始可看出；或者虽用在现在，他的真用处不在表面上，却在骨子里。譬如墨子非乐，说音乐无用。为什么呢？因为（一）费钱财，（二）不能救百姓的贫苦，（三）不能保护国家，（四）使人变成奢侈的习惯。后来有一个程繁驳墨子道：

> 昔者诸侯倦于听治，息于钟鼓之乐；……农夫春耕夏耘秋收冬藏，息于瓴缶之乐。今夫子曰："圣王不为乐，"此譬之犹马驾而不税，弓张而不弛，无乃非有血气者之

所不能至邪?《三辩》。

这一问也从实用上作根据。墨子生来是一个苦行救世的宗教家，性有所偏，想不到音乐的功用上去，这便是他的非乐论的流弊了。

次论第二表。这一表百姓耳目之实。也有流弊：（一）耳目所见所闻，是有限的。有许多东西，例如《非命篇》的“命”是看不见听不到的。（二）平常人的耳目最易错误迷乱。例如鬼神一事，古人小说上说得何等凿凿有据。我自己的朋友也往往说曾亲眼看见鬼，难道我们就可断定有鬼么?看《明鬼篇》。但是这一表虽然有弊，却极有大功用。因为中国古来哲学不讲耳目的经验，单讲心中的理想。例如老子说的：

不出户，知天下。不窥牖，知天道。其出弥远，其知弥少。

孔子虽说“学而不思则罔，思而不学则殆”，但是他所说的“学”，大都是读书一类，并不是“百姓耳目之实”。直到墨子始大书特书的说道：

天下之所以察知有与无之道者，必以众之耳目之实知有与亡为仪者也。诚或闻之见之，则必以为有。莫闻莫见，则必以为无。《明鬼》。

这种注重耳目的经验，便是科学的根本。

次说第一表。第一表是“本之于古者圣王之事”。墨子最恨儒者“复古”的议论，所以《非儒篇》说：

儒者曰：“君子必古言服，然后仁。”

应之曰：“所谓古之言服者，皆尝新矣。而古人言之服之，则非君子也。”

墨子既然反对“复古”，为什么还要用“古者圣王之事”来作

论证的标准呢?

原来墨子的第一表和第三表是同样的意思，第三表说的是现在和将来的实际应用，第一表说的是过去的实际应用。过去的经验阅历，都可为我们做一面镜子。古人行了有效，今人也未尝不可仿效；古人行了有害，我们又何必再去上当呢?所以说：

> 凡言凡动，合于三代圣王尧舜禹汤文武者，为之。
>
> 凡言凡动，合于三代暴王桀纣幽厉者舍之。《贵义》。

这并不是复古守旧，这是“温故而知新”，“彰往而察来”。《鲁问篇》说：

> 彭轻生子曰：“往者可知，来者不可知。”子墨子曰：“藉设而亲在百里之外，则遇难焉。期以一日也，及之则生，不及则死。今有固车良马于此，又有驽马四隅之轮于此，使子择焉，子将何乘?”对曰：“乘良马固车，可以速至。”子墨子曰：“焉在不知来?”从卢校本。

这一条写过去的经验的效用。例如“良马固车可以日行百里”，“驽马四隅之轮不能行路”，都是过去的经验。有了这种经验，便可知道我如今驾了“良马固车”，今天定可趋一百里路。这是“彰往以察来”的方法。一切科学的律令，都与此同理。

第四章　墨子的宗教

上两章所讲，乃是墨子学说的根本观念。其余的兼爱、非攻、尚贤、尚同、非乐、非命、节用、节葬，都是这根本观念的应用。墨子的根本观念，在于人生行为上的应用。既讲

应用，须知道人生的应用千头万绪，决不能预先定下一条“施诸四海而皆准，行诸百世而不悖”的公式。所以墨子说：

凡入国，必择务而从事焉。国家昏乱，则语之尚贤尚同。国家贫，则语之节用节葬。国家憙音湛湎，则语之非乐非命。国家淫僻无礼，则语之尊天事鬼。国家务夺侵凌，则语之兼爱非攻。故曰择务而从事焉。《鲁问》。

墨子是一个创教的教主。上文所举的几项，都可称为“墨教”的信条。如今且把这几条分别陈说如下：

第一，天志　墨子的宗教，以“天志”为本。他说：

我有天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩。轮匠执其规矩以度天下之方圆，曰：中者是也，不中者非也。今天下之士君子之书不可胜载，言语不可尽计；上说诸侯，下说列士。其于仁义，则大相远也。何以知之？曰：我得天下之明法以度之。《天志》上。参考《天志》中下及《法仪篇》。

这个“天下之明法度”便是天志。但是天的志是什么呢？墨子答道：

天欲人之相爱相利而不欲人之相恶相贼也。《法仪篇》。《天志》下说：“顺天之意何若。曰：兼爱天下之人。”与此同意。

何以知天志便是兼爱呢？墨子答道：

以其兼而爱之兼而利之也。奚以知天之兼而爱之兼而利之也？以其兼而有之兼而食之也。《法仪篇》。《天志》下意与此同而语繁，故不引。

第二，兼爱　天的志要人兼爱，这是宗教家的墨子的话。其实兼爱是件实际上的要务。墨子说：

圣人以治天下为事者也，不可不察乱之所自起。当通尝。察乱何自起，起不相爱。……盗爱其室，不爱其异

> 室，故窃异室以利其室。贼爱其身，不爱人，故贼人以利其身。……大夫各爱其家，不爱异家，故乱异家以利其家。诸侯各爱其国，不爱异国，故攻异国以利其国。……察此何自起，皆起不相爱。若使天下……视人之室若其室，谁窃？视人身若其身，谁贼？……视人家若其家，谁乱？视人之国若其国，谁攻？……故天下兼相爱则治，交相恶则乱。《兼爱》上。

《兼爱》中、下两篇都说因为要“兴天下之利，除天下之害”，所以要兼爱。

第三，非攻　不兼爱是天下一切罪恶的根本，而天下罪恶最大的，莫如“攻国”。天下人无论怎样高谈仁义道德，若不肯“非攻”，便是“明小物而不明大物”。读《非攻》上。墨子说：

> 今天下之所誉义旧作善，今据下文改。者，……为其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利，故誉之欤？……虽使下愚之人必曰：将为其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利，故誉之。……今天下之诸侯将，犹多皆免攻伐并兼，则是〈有〉此字衍文。誉义之名而不察其实也。此譬犹盲者之与人同命黑白之名而不能分其物也。则岂谓有别哉？《非攻》下。

墨子说：“义便是利”。《墨经》上也说：“义，利也。”此乃墨家遗说。义是名，利是实。义是利的美名，利是义的实用。兼爱是“义的”，攻国是“不义的”，因为兼爱是有利于天鬼国家百姓的，攻国是有害于天鬼国家百姓的。所以《非攻上》只说得攻国的“不义”，《非攻中下》只说得攻国的“不利”。因为不利，所以不义。你看他说：

计其所自胜，无所可用也。计其所得，反不如所丧者之多。

又说：

虽四五国则得利焉，犹谓之非行道也。譬若医之药人之有病者然。今有医于此，和合其祝药之于天下之有病者而药之。万人食此，若医四五人得利焉，犹谓之非行药也。《非攻》中下。

可见墨子说的“利”不是自私自利的“利”，是“最大多数的最大幸福”。这是“兼爱”的真义，也便是“非攻”的本意。

第四，明鬼　儒家讲丧礼祭礼，并非深信鬼神，不过是要用“慎终追远”的手段来做到“民德归厚”的目的。所以儒家说：“有义不义，无祥不祥。”《公孟篇》。这竟和“作善，降之百祥；作不善，降之百殃”的话相反对了。《易·文言》：“积善之家必有馀庆，积不善之家必有馀殃。”乃是指人事的常理，未必指着一个主宰祸福的鬼神天帝。墨子是一个教主，深恐怕人类若没有一种行为上的裁制力，便要为非作恶。所以他极力要说明鬼神不但是有的，并且还能作威作福，“能赏贤而罚暴”。他的目的要人知道：

吏治官府之不洁廉，男女之为无别者，有鬼神见之；民之为淫暴寇乱盗贼，以兵刃毒药水火退，孙诒让云：退是迓之讹，迓通御。无罪人乎道路，夺人车马衣裘以自利者，有鬼神见之。《明鬼》。

墨子明鬼的宗旨，也是为实际上的应用，也是要“民德归厚”。但是他却不肯学儒家“无鱼而下网”的手段，他是真信有鬼神的。

第五，非命　墨子既信天，又信鬼，何以不信命呢？原

来墨子不信命定之说，正因为他深信天志，正因为他深信鬼神能赏善而罚暴。老子和孔子都把“天”看作自然而然的“天行”，所以以为凡事都由命定，不可挽回。所以老子说“天地不仁”，孔子说“获罪于天，无所祷也”。墨子以为天志欲人兼爱，不欲人相害，又以为鬼神能赏善罚暴，所以他说能顺天之志，能中鬼之利，便可得福；不能如此，便可得祸。祸福全靠个人自己的行为，全是各人的自由意志招来的，并不由命定。若祸福都由命定，那便不做好事也可得福；不作恶事，也可得祸了。若人人都信命定之说，便没有人努力去做好事了。“非命”说之论证，已见上章。

第六，节葬短丧　墨子深恨儒家一面不信鬼神，一面却又在死人身上做出许多虚文仪节。所以他对于鬼神，只注重精神上的信仰，不注重形式上的虚文。他说儒家厚葬久丧有三大害：（一）国家必贫；（二）人民必寡；（三）刑政必乱。看《节葬篇》。所以他定为丧葬之法如下：

> 桐棺三寸，足以朽体。衣衾三领，足以覆恶。《节葬》。及其葬也，下毋及泉，上毋通臭。《节葬》。无椁，《庄子·天下篇》。死无服，《庄子·天下篇》。为三日之丧。《公孟篇》。《韩非子·显学篇》作“冬日冬服、夏日夏服，服丧三月”。疑墨家各派不同，或为三日，或为三月。而疾而服事，人为其所能以交相利也。《节葬》。

第七，非乐　墨子的非乐论上文已约略说过。墨子所谓“乐”，是广义的“乐”。如《非乐上》所说：“乐”字包括“钟鼓琴瑟竽笙之声”，“刻镂文章之色”，“刍豢煎炙之味”，“高台厚榭邃野之居”。可见墨子对于一切“美术”，如音乐、雕刻、建筑、烹调等等，都说是“奢侈品”，都是该废除的。

这种观念固是一种狭义功用主义的流弊，但我们须要知道墨子的宗教“以自苦为极”，因要“自苦”，故不得不反对一切美术。

第八，尚贤　那时的贵族政治还不曾完全消灭，虽然有些奇才杰士，从下等社会中跳上政治舞台，但是大多数的权势终在一般贵族世卿手里，就是儒家论政，也脱不了“贵贵”、“亲亲”的话头。墨子主张兼爱，所以反对种种家族制度和贵族政治。他说：

> 今王公大人有一裳不能制也，必藉良工；有一牛羊，不能杀也，必藉良宰。……逮至其国家之乱，社稷之危，则不知使能以治之。亲戚，则使之。无故富贵，面目姣好，则使之。《尚贤》中。

所以他讲政治，要“尊尚贤而任使能。不党父兄，不偏贵富，不嬖颜色。贤者举而上之，富而贵之，以为官长。不肖者抑而废之，贫而贱之，以为徒役。”《尚贤》中。

第九，尚同　墨子的宗教，以“天志”为起点，以“尚同”为终局。天志就是尚同，尚同就是天志。

尚同的“尚”字，不是“尚贤”的尚字。尚同的尚字和“上下”的上字相通，是一个状词，不是动词。“尚同”并不是推尚大同，乃是“取法乎上”的意思。墨子生在春秋时代之后，眼看诸国相征伐，不能统一。那王朝的周天子，是没有统一天下的希望的了。那时“齐晋楚越四分中国”，墨子是主张非攻的人，更不愿四国之中那一国用兵力统一中国。所以他想要用“天”来统一天下。他说：

> 古者民始生未有刑政之时，盖其语，人异义。是以一人则一义，二人则二义，十人则十义。其人兹众，其

> 所谓“义”者亦兹众。是以人是其义，以非人之义，故交相非也，是以……天下之乱，若禽兽然。
>
> 夫明虖天下之所以乱者，生于无政长，是故选天下之贤可者，立以为天子。……又选择天下之贤可者，置立之，以为三公。天子三公既以立，以天下为博大，远国异土之民，是非利害之辩，不可一二而明知，故画分万国，立诸侯国君。……又选择其国之贤可者，置立之以为正长。
>
> 正长既已具，天子发政于天下之百姓，言曰：闻善而不善，皆以告其上。上之所是，必皆是之；所非，必皆非之。上有过，则规谏之；下有善，则傍荐之。孙说傍与访通，是也。古音访与傍同声。上同而不下比者，此上之所赏而下之所誉也。……《尚同》上。

“上之所是，必皆是之；所非，必皆非之；上同而不下比”，这叫做“尚同”。要使乡长“壹同乡之义”；国君“壹同国之义”；天子“壹同天下之义”。但是这还不够。为什么呢？因为天子若成了至高无上的标准，又没有限制，岂不成了专制政体。所以墨子说：

> 夫既为同乎天子而未上同乎天者，则天菑将犹未止也。……故古者圣王明天鬼之所欲，而避天鬼之所憎；以求兴天下之利，除天下之害。《尚同》中。

所以我说“天志就是尚同，尚同就是天志。”天志尚同的宗旨，要使各种政治的组织之上，还有一个统一天下的“天”。所以我常说，墨教如果曾经做到欧洲中古的教会的地位，一定也会变成一种教会政体；墨家的“钜子”也会变成欧洲中古的“教王”Pope。

以上所说九项，乃是“墨教”的教条，在哲学史上，本来没有什么重要。依哲学史的眼光看来，这九项都是墨学的枝叶。墨学的哲学的根本观念，只是前两章所讲的方法。墨子在哲学史上的重要，只在于他的“应用主义”。他处处把人生行为上的应用作为一切是非善恶的标准。兼爱、非攻、节用、非乐、节葬、非命，都不过是几种特别的应用。他又知道天下能真知道“最大多数的最大幸福”的，不过是少数人，其余的人，都只顾眼前的小利，都只“明小物而不明大物”。所以他主张一种“贤人政治”，要使人“上同而不下比”。他又恐怕这还不够，他又是一个很有宗教根性的人，所以主张把“天的意志”作为“天下之明法”，要使天下的人都“上同于天”。因此哲学家的墨子便变成墨教的教主了。

第七篇　杨　　朱

一、《杨朱篇》　《列子》的第七篇名为《杨朱篇》，所记的都是杨朱的言语行事。《列子》这部书是最不可信的。但是我看这一篇似乎还可信。其中虽有一些不可靠的话，大概是后人加入的。如杨朱见梁王谈天下事一段，年代未免太迟了。杨朱大概不及见梁称王。但这一篇的大体似乎可靠。第一，杨朱的“为我主义”是有旁证的。如孟子所说。此书说他的为我主义颇好。第二，书中论“名实”的几处，不是后世所讨论的问题，确是战国时的问题。第三，《列子》八篇之中只有这一篇专记一个人的言行。或者当时本有这样一种记杨朱言行的书，后来被编造《列子》的人糊涂拉入《列子》里面，凑成八篇之数。此如张仪说秦王的书，见《战国策》。如今竟成了《韩非子》的第一篇。——以上三种理由，虽不甚充足，但当时实有这一种极端的为我主义，这是我们所公认的，当时实有杨朱这个人，这也是我们所公认的。所以我们不妨暂且把《杨朱篇》来代表这一派学说。

二、杨朱　杨朱的年代颇多异说。有的说他上可以见老聃，有的说他下可以见梁王。据《孟子》所说，那时杨朱一

派的学说已能和儒家墨家三分中国，大概那时杨朱已死了。《杨朱篇》记墨子弟子禽子与杨朱问答，此节以哲学史的先后次序看来，似乎不甚错。大概杨朱的年代当在西历纪元前440年与630年之间。

杨朱的哲学，也是那个时势的产儿。当时的社会政治都是很纷乱的，战事连年不休，人民痛苦不堪。这种时代发生一种极端消极的哲学，是很自然的事。况且自老子以后，“自然主义”逐渐发达。老子一方面主张打破一切文物制度，归于无知无欲的自然状态；但老子一方面又说要“虚其心，实其腹”，“为腹不为目”，“甘其食，美其服”。可见老子所攻击的是高等的欲望，他并不反对初等的嗜欲。后来杨朱的学说便是这一种自然主义的天然趋势了。

三、无名主义　杨朱哲学的根本方法在于他的无名主义。他说：

> 实无名，名无实。名者，伪而已矣。

又说：

> 实者，固非名之所与也。

中国古代哲学史上，“名实”两字乃是一个极重要的问题。如今先解释这两个字的意义，再略说这个问题的历史。按《说文》“实富也。从宀贯，贯为货物”。又：“寔止也。段玉裁改作“正也”，非也。从宀，是声。”止字古通“此”字。《说文》：“此，止也。”《诗经·召南》毛传与《韩奕》郑笺皆说：“寔，是也。”又《春秋》桓六年，“寔来”。《公羊传》曰：“寔来者何？犹云是人来也。”《穀梁传》曰：“寔来者，是来也。”寔字训止，训此，训是，训是人，即是白话的“这个”。古文实寔两字通用。《公孙龙子》说：“天地与其所产焉，物也。物

以物其所物而不过焉，实也。”名学上的“实”字，含有“寔”字“这个”的意思和“实”字“充实”的意思。两义合起来说，“实”即是“这个物事”。天地万物每个都是一个“实”。每一个“实”的称谓便是那实的“名”。《公孙龙子》说：“夫名，实谓也。”同类的实，可有同样的名。你是一个实，他是一个实，却同有“人”的名。如此看来，可以说实是个体的，特别的；名是代表实的共相的。虽私名（本名）也是代表共相的。例如“梅兰芳”代表今日的梅兰芳和今年去年前年的梅兰芳。类名更不用说了。有了代表共相的名，可以包举一切同名的事物。所以在人的知识上，名的用处极大。老子最先讨论名的用处，看本书第三篇。但老子主张“无知无欲”，故要人复归于“无名之朴”。孔子深知名的用处，故主张正名，以为若能正名，便可用全称的名，来整治个体的事物。儒家所注重的名器、礼仪、名分等等，都是正名的手续。墨子注重实用，故提出一个“实”字，攻击当时的君子“誉义之名而不察其实”。杨朱更趋于极端，他只承认个体的事物，实。不认全称的名。所以说：“实无名，名无实。实者，伪而已矣。”伪是“人为的”。一切名都是人造的，没有实际的存在，故说“实无名，名无实”。这种学说，最近西洋的“唯名主义”。Nominalism。唯名主义以为“名”不过是人造的空名，没有实体，故唯名论其实即是无名论。无名论的应用有两种趋势：一是把一切名器礼文都看作人造的虚文。一是只认个人的重要，轻视人伦的关系，故趋于个人主义。

四、为我　杨朱的人生哲学只是一种极端的“为我主义”。杨朱在哲学史上占一个重要的位置，正因为他敢提出这个“为我”的观念，又能使这个观念有哲学的根据。他说：

> 有生之最灵者，人也。人者，爪牙不足以供守卫，肌

> 肤不足以自捍御，趋走不足以逃利害，无毛羽以御寒暑，必将资物以为养，性任智而不恃力。故智之所贵，存我为贵；力之所贱，侵物为贱。

这是为我主义的根本观念。一切有生命之物，都有一个“存我的天性”。植物动物都同具此性，不单是人所独有。一切生物的进化：形体的变化，机能的发达，都由于生物要自己保存自己，故不得不变化，以求适合于所居的境地。人类智识发达，群众的观念也更发达，故能于“存我”观念之外，另有“存群”的观念；不但要保存自己，还要保存家族、社会、国家；能保存得家族、社会、国家，方才可使自己的生存格外稳固。后来成了习惯，社会往往极力提倡爱群主义，使个人崇拜团体的尊严，终身替团体尽力，从此遂把“存我”的观念看作不道德的观念。试看社会提倡“殉夫”、“殉君”、“殉社稷”等等风俗，推尊为道德的行为，便可见存我主义所以不见容的原因了。其实存我观念本是生物天然的趋向，本身并无什么不道德。杨朱即用这个观念作为他的“为我主义”的根据。他又恐怕人把存我观念看作损人利己的意思，故刚说：“智之所贵，存我为贵。”忙接着说：“力之所贱，侵物为贱。”他又说：

> 古之人损一毫利天下，不与也。悉天下奉一身，不取也。人人不损一毫，人人不利天下，天下治矣。

杨朱的为我主义，并不是损人利己。他一面贵“存我”，一面又贱“侵物”；一面说“损一毫利天下不与也”，一面又说“悉天下奉一身不取也”。他只要“人人不损一毫，人人不利天下”。这是杨朱的根本学说。

五、悲观　杨朱主张为我。凡是极端为我的人，没有一

个不抱悲观的。你看杨朱说：

> 百年寿之大齐。得百年者，千无一焉。设有一者，孩抱以逮昏老，几居其半矣。夜眠之所弭，昼觉之所遗，又几居其半矣。痛疾、哀苦、亡失、忧惧，又几居其半矣。量十数年之中，逌然而自得，亡介焉之虑者，亦亡一时之中尔。则人之生也奚为哉？奚乐哉？为美厚尔，为声色尔。而美厚复不可常厌足，声色不可常玩闻，乃复为刑赏之所禁劝，名法之所进退。遑遑尔，竞一时之虚誉，规死后之馀荣；偶偶尔，慎耳目之观听，惜身意之是非；徒失当年之至乐，不能自肆于一时，重囚累梏，何以异哉？
>
> 太古之人，知生之暂来，知死之暂往。故从心而动，不违自然所好；当身之娱，非所去也，故不为名所劝。从性而游，不逆万物所好，死后之名，非所取也，故不为刑所及。名誉先后，年命多少，非所量也。

又说：

> 万物所异者，生也。所同者，死也。生则有贤愚贵贱，是所异也。死则有臭腐消灭，是所同也。……十年亦死，百年亦死；仁圣亦死，凶愚亦死。生则尧舜，死则腐骨；生则桀纣，死则腐骨。腐骨一也，孰知其异？且趣当生，奚遑死后？

大概这种厌世的悲观，也都是时势的反动。痛苦的时势，生命财产朝不保夕，自然会生出两种反动：一种是极端苦心孤行的救世家，像墨子、耶稣一流人；一种就是极端悲观的厌世家，像杨朱一流人了。

六、养生　上文所引“从心而动，不违自然所好；……从性

而游，不逆万物所好”，已是杨朱养生论的大要。杨朱论养生，不要太贫，也不要太富。太贫了“损生”，太富了“累身”。

然则……其可焉在？曰：可在乐生，可在逸身。故善乐生者不窭，善逸身者不殖。

又托为管夷吾说养生之道：

肆之而已，勿壅勿阏……恣耳之所欲听，恣目之所欲视，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣体之所欲安，恣意之所欲行。

又托为晏平仲说送死之道：

既死岂在我哉？焚之亦可，沈之亦可，瘗之亦可，露之亦可，衣薪而弃诸沟壑亦可，衮衣绣裳而纳诸石椁亦可：唯所遇焉。

杨朱所主张的只是“乐生”、“逸身”两件。他并不求长寿，也不求不死。

孟孙阳问杨子曰：“有人于此，贵生爱身，以蕲不死，可乎？”曰：“理无不死。”“以蕲久生，可乎？”曰：“理无久生。……且久生奚为？五情好恶，古犹今也；四体安危，古犹今也；世事苦乐，古犹今也；变易治乱，古犹今也。既闻之矣，既见之矣，既更之矣百年犹厌其多，况久生之苦也乎？”

孟孙阳曰：“若然，速亡愈于久生，则践锋刃，入汤火，得所志矣。”杨子曰：“不然。既生则废而任之，究其所欲以俟于死。将死则废而任之，究其所之以放于尽。无不废，无不任，何遽迟速于其间乎？”

不求久生不死，也不求速死，只是“从心而动，任性而游”。这是杨朱的“自然主义”。

第八篇　别　　墨

第一章　墨辩与别墨

墨学的传授，如今已不能详细考究。参看孙诒让《墨子间诂》附录《墨学传授考》。《韩非子·显学篇》说：

> 自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有邓陵氏之墨。

《庄子·天下篇》说：

> 相里勤之弟子，五侯之徒；南方之墨者，苦获、已齿、邓陵子之属，俱诵《墨经》而倍谲不同，相谓“别墨”；以坚白同异之辩相訾，以觭偶不仵之辞相应。谲，崔云决也。訾，通呰。《说文》：“呰，苛也。”苛与诃同。觭即奇。《说文》：“奇，不耦也。”《释文》：“仵，同也。”应，《说文》云，“当也”。又“雠，应也”。相应即相争辩。以“巨子”为圣人，皆愿为之尸，冀得为其后世，至今不决。

古书说墨家传授派别的，只有这两段。两处所说，互相印证。今列表如下：

据《韩非子》：

墨学：
- 相里氏
- 相夫氏
- 邓陵氏

据《天下篇》：

墨学：
- 相里勤——五侯之徒
- 南方之墨者：
  - 苦　获
  - 已　齿
  - 邓陵子

最重要的是《天下篇》所说，墨家的两派“俱诵《墨经》而倍谲不同，相谓‘别墨’，以坚白同异之辩相訾，以觭偶不仵之辞相应”。细看这几句话，可见今本《墨子》里的《经》上下、《经说》上下、《大取》、《小取》六篇是这些“别墨”作的。有人说这六篇即是《天下篇》所说的“墨经”；别墨既俱诵《墨经》，可见墨经作于别墨之前，大概是墨子自著的了。我以为这一段文字不当如此解说。“墨经”不是上文所举的六篇，乃是墨教的经典如《兼爱》、《非攻》之类。后来有些墨者虽都诵《墨经》，虽都奉墨教，却大有“倍谲不同”之处。这些“倍谲不同”之处，都由于墨家的后人，于“宗教的墨学”之外，另分出一派“科学的墨学”。这一派科学的墨家所研究讨论的，有“坚白同异”、“觭偶不仵”等等问题。这一派的墨学与宗教的墨学自然“倍谲不同”了，于是他们自己相称为“别墨”。别墨犹言“新墨”。柏拉图之后有“新柏拉图学派”。近世有“新康德派”，有“新海智尔派”。“别墨”即是那一派科学的墨学。他们所讨论的“坚白之辩”、坚属于形，白属于色。两种同为物德，但一属视官，一属触官，当时辩这种分别甚明。“同异之辩”名学一切推论，全靠同异两事。故当时讨论这问题甚详。和“觭偶不仵之辞”，《释文》说：

"仵，同也。"《集韵》："仵，偶也。"《玉篇》："仵，偶敌也。"《汉书·律历志》注："伍，耦也。"是伍仵两字古相通用。中国文字没有单数和众数的区别，故说话推论，都有不便之处。墨家很注意这个问题，《小取篇》说："一马，马也，二马，马也。马四足者，一马而四足也，非两马而四足也。马或白者，二马而或白也，非一马而或白也。此乃一是而一非也。"这是说"觭偶不仵"最明白的例。如今的《经》上下、《经说》上下、《大取》、《小取》六篇，很有许多关于这些问题的学说。所以我以为这六篇是这些"别墨"的书。《天下篇》仅举两派，不及相夫氏，或者相夫氏之墨仍是宗教的墨学，"别墨"之名，只限于相里氏及南方的墨者如邓陵氏之流。晋人有个鲁胜，曾替《经》上下、《经说》上下四篇作注，名为《墨辩注》。我如今用他的名词，统称这六篇为《墨辩》，以别于墨教的"墨经"。我对于"别墨"、"墨经"、"墨辩"三个问题的主张，一年以来，已变了几次。此为最近研究所得，颇可更正此书油印本及《墨家哲学讲演录》所说的错误。

至于这六篇决非墨子所作的理由，约有四端：

（一）文体不同。这六篇的文体、句法、字法，没有一项和《墨子》书的《兼爱》、《非攻》、《天志》……诸篇相像的。

（二）理想不同。墨子的议论，往往有极鄙浅可笑的。例如《明鬼》一篇，虽用"三表"法，其实全无论理。这六篇便大不同了。六篇之中，全没有一句浅陋迷信的话，全是科学家和名学家的议论。这可见这六篇书，决不是墨子时代所能做得出的。

（三）"墨者"之称。《小取》篇两称"墨者"。

（四）此六篇与惠施、公孙龙的关系。这六篇中讨论的问题，全是惠施、公孙龙时代的哲学家争论最烈的问题，如坚白之辩，同异之论之类。还有《庄子·天下篇》所举惠施和公孙龙等人的议论，几乎没有一条不在这六篇之中讨论过的。

例如“南方无穷而有穷”，“火不热”，“目不见”，“飞鸟之影，未尝动也”，“一尺之棰，日取其半，万世不竭”之类，皆是也。又如今世所传《公孙龙子》一书的《坚白》、《通变》、《名实》三篇，不但材料都在《经》上下、《经说》上下四篇之中，并且有许多字句文章都和这四篇相同。于此可见《墨辩》诸篇若不是惠施、公孙龙作的，一定是他们同时的人作的。所以孙诒让说这几篇的“坚白同异之辩，则与公孙龙书及《庄子·天下篇》所述惠施之言相出入”。又说：“据《庄子》所言，则似战国时墨家别传之学，不尽墨子之本指。”

这六篇《墨辩》乃是中国古代名学最重要的书。古代本没有什么“名家”，无论那一家的哲学，都有一种为学的方法。这个方法，便是这一家的名学。逻辑。所以老子要无名，孔子要正名，墨子说“言有三表”，杨子说“实无名，名无实”，公孙龙有《名实论》，荀子有《正名篇》，庄子有《齐物论》，伊文子有《刑名》之论：这都是各家的“名学”。因为家家都有“名学”，所以没有什么“名家”。不过墨家的后进如公孙龙之流，在这一方面，研究的比别家稍为高深一些罢了。不料到了汉代，学者如司马谈、刘向、刘歆、班固之流，只晓得周秦诸子的一点皮毛糟粕，却不明诸子的哲学方法。于是凡有他们不能懂的学说，都称为“名家”。却不知道他们叫作“名家”的人，在当日都是墨家的别派。正如亚里士多德是希腊时代最注重名学的人，但是我们难道可以叫他做“名家”吗？《汉书·艺文志》九流之别是极不通的。说详吾所作《诸子不出于王官论》，《太平洋》第一卷七号。

如今且说这六篇《墨辩》的性质。

第一，《经上》、《经说上》　《经上篇》全是界说，文体

和近世几何学书里的界说相像。原文排作两行，都要“旁行”读去。例如“故，所得而后成也。止，以久也。体，分于兼也。必，不已也”。须如下读法：

（1）故，所得而后成也。（50）止，以久也。

（2）体，分于兼也。（51）必，不已也。

《经说上》篇乃是《经上》的详细解释。《经上》全是很短的界说，不容易明白，所以必须有详细的说明，或举例设譬使人易晓，《经说上》却不是两行的，也不是旁行的。自篇首到篇中“户枢免瑟”一句，《间诂》十，页十七至二十二下。都是《经上篇》上行的解释。自“止，无久之不止”页二十二下。到篇末，是《经上篇》下行的解说。所以上文举例“故，所得而后成也”的解说在17页，“止，以久也”的解说却在22页上。若以两行写之，可得下式。

《经》文上行：故，所得而后成也。	《经说》：故。小故，有之不必然，无之必不然，体也，若有端。大故，有之必无然，若见之成见也。	《经》文下行：止，以久也。	《经说》：止。无久之不止，当牛非马，若矢过楹。有久之不止，当马非马，若人过梁。

第二，《经下》、《经说下》　《经下篇》全是许多“定理”，文体极像几何学书里的“定理”。也分作两行，旁行读。《经说下》是《经下》的详细说明，读法如《经说》上。自篇首页三十一下。到“应有深浅大常中”适校当作“大小不中”。页四十六。止，说明《经下》上行的各条。此以下，说明下行各条。

第三，《大取》　《大取篇》最难读，里面有许多错简，又有许多脱误。但是其中却也有许多极重要的学说。学者可

选读那些可读的，其余的不可读的，只好暂阙疑了。

第四，《小取》　《小取篇》最为完全可读。这一篇和前五篇不同，并不是一句一条的界说，乃是一篇有条理有格局的文章。全篇分九节。

一、至“不求诸人”，总论“辩”。

二、至“吾岂谓也者异也”，论“辩”之七法。

三、至第一个“则不可偏观也”，论辟、侔、援、推四法之谬误。

四、至“非也”共四十八字，衍二十二字。总论立辞之难，总起下文。

五、论“物或是而然”。

六、论“或是而不然”。

七、论“或不是而然”。原文作“此乃是而然”，似有误。

八、论“一周而一不周”。

九、论“一是而一非”。

第二章　墨辩论知识

知识论起于老子、孔子，到“别墨”始有精密的知识论。《墨辩》论“知”，分为三层：

（一）“知，材也。”《经上》《说》曰：“知材。知也者，所以知也。而〔不〕必知。旧脱不字，今据下文“而不必得”语法增。若明。”这个“知”是人“所以知”的才能材才通。有了这官能，却不必便有知识。譬如眼睛能看物，这是眼睛的“明”，但是有了这“明”，却不必有所见。为什么呢？因为眼须见物，才是见；知有所知，才是知。此所谓知，如佛家所谓“根”。

（二）“知，接也。”《经上》《说》曰：“知，知也者，以其知过物而能貌之若见。”这个“知”是“感觉”Sensation。人本有“所以知”的官能，遇着外面的物事，便可以知道这物事的态貌，才可发生一种“感觉”。譬如有了眼睛，见着物事，才有“见”的感觉。此所谓知，如佛家所谓“尘”。此所谓接，如佛家所谓“受”。

（三）“恕，明也”《经上》旧作恕。今依顾千里校改。《说》曰：“恕，恕旧皆作恕。也者，以其知论物而其知之也著，若明。”这个“恕”是“心知”，是“识”。有了“感觉”，还不算知识。譬如眼前有一物瞥然飞过，虽有一种“感觉”，究竟不是知识。须要能理会得这飞过的是什么东西，论译“理会”最切。王念孙校《荀子·正名篇》：“辞也者，兼异寔之名以论一意也。”谓论当作谕。谕，明也。其说亦可通，但不改亦可通。须要明白这是何物，著，明也。才可说有了知觉。此所谓恕，如佛家所谓“识”。如《经上》说：

> 闻，耳之聪也。循所闻而得其意，心之察也。言，口之利也。执所言而意得见，心之辩也。

所以“知觉”含有三个分子：一是“所以知”的官能，二是由外物发生的感觉，三是“心”的作用。要这三物同力合作，才有“知觉”。

但是这三物如何能同力合作呢？这中间须靠两种作用：一个是“久”，一个是“宇”。《墨辩》说：

> 久，弥异时也。《经上》《说》曰：久，合古今旦莫。校改。

> 宇，弥异所也。《经上》《说》曰：宇，冡东西南北。校改冡即蒙字。

久即是“宙”，即是“时间”。宇即是“空间”。Time and Space。须

有这两种的作用，方才可有知觉。《经下》说：

> 不坚白，说在无久与宇。坚白，说在因。原文有误读处，今正。因疑作盈。《说》曰：无坚得白，必相盈也。

《经上》说：

> 坚白不相外也。《说》曰：坚〔白〕异处不相盈，相非，通排。是相外也。

我们看见一个白的物事，用手去摸，才知道他又是坚硬的。但是眼可以见白，而不可得坚；手可以得坚，而不可见白。何以我们能知道这是一块“坚白石”呢？这都是心知的作用。知道刚才的坚物，就是此刻的白物，是时间的组合。知道坚白两性相盈，成为一物，是空间的组合。这都是心知的作用，有这贯串组合的心知，方才有知识。

有了久与宇的作用，才有“记忆”。《墨辩》叫做“止”，止即是“志”。古代没有去声，所以止志通用。《论语》：“多见而识之”，“贤者识其大者”，古本皆作志。久的作用，于“记忆”更为重要。所以《经下》说：

> 知而不以五路，说在久。《说》曰：智以目见，而目以火见，而火不见。惟以五路知。久，不当以火见，若以火。参看章炳麟《原名篇》说此条。

“五路”即是“五官”。先由五路知物，后来长久了，虽不由五路，也可见物。譬如昨天看梅兰芳的戏，今天虽不在吉祥园，还可以想起昨天的戏来。这就是记忆的作用了。

知识又须靠“名”的帮助。《小取》篇说：“名以举实。”《经上》说：

> 举，拟实也。《说》曰：举，告。以文名举彼实也。

“拟”是《易·系辞传》“圣人有以见天下之赜而拟诸形容，象

其物宜”的拟。例如我们用一个“人”字代表人的一切表德，所以见了一个人，便有“人”的概念，便知道他是一个“人”。记得一个“人”的概念，便可认得一切人，正不须记人人的形貌状态等等。又如“梅兰芳”一个概念，也代表梅兰芳的一切表德。所以我对你说“梅兰芳”，你便知道了，正不用细细描摹他的一切形容状态。如《经下》说：

〔火〕必热，说在顿。《说》曰：见火谓火热也，非以火之热。

一个“火”字便包含火的热性。所以远远见火，便可说那火是热的，正不必等到亲自去感觉那火的热焰。“火必热，说在顿。”顿字也是记忆的意思。这是名字的大用处。

《墨辩》分“名”为三种：

名：达、类、私。《经上》。《说》曰：名。“物”，达也。有实必待文名旧误作多。也。命之“马”，类也。若实也者，必以是名也。命之“臧”，私也。是名也，止于是实也。

“达名”是最普及的名字，例如“物”字。“类名”是一类物事的名称，例如“牛”、“马”、“人”，凡是属这一类的，都可用这一类的“类名”。所以说：“若实也者，必以是名也。”“私名”是“本名”。例如“臧”、“梅兰芳”皆是这一个个人的名字，不可移用于别人。臧、获皆当日的人名，本是私名，后人误以为仆役之类名，非也。此如“梅香”本是私名，后以名此者多，遂成女婢之类名矣。又如“丫头”亦是私名，今亦成类名矣。所以说：“是名也，止于是实也。”

知识的种类　《墨辩》论“知道”的分别，凡有三种：

知：闻、说、亲。《经上》。《说》曰：知，传受之闻也。方不庳，说也。身观焉，亲也。

第一种是别人传授给我的，故叫做“闻”。第二种是由推论得来的，故叫做“说”。《经上》：“说，所以明也”。第三种是自己亲身经历来的，故叫做“亲”。如今且分别解说如下：

闻　这个“闻”字，有两种意思。《经上》说：

> 闻：传、亲。《说》曰：或告之，传也。身观焉，亲也。

一种是“传闻”，例如人说有鬼，我也说有鬼，这是“把耳朵当眼睛”的知识。一种是“亲闻”，例如听见一种声音，知道他是钟声，或是锣声，这是亲自经历来的知识，属于上文的第三种，不属于第一种。

说　亲　科学家最重经验，墨子说的“百姓耳目之寔”。但是耳目五官所能亲自经历的，实在不多。若全靠“亲知”，知识便有限了。所以须有“推论”的知识。《经下》说：

> 闻所不知若所知，则两知之。《说》曰：闻，在外者，所不知也。或曰：“在室者之色，若是其色。”是所不知若所知也。犹白若黑也，谁胜是？若其色也若白者，必白。今也知其色之若白也，故知其白也。夫名，以所明正所不知，不以所不知疑同拟。拟，举寔也。说见上文。所明，若以尺度所不知长。
>
> 外，亲知也。室中，说知也。

此说一个人立屋子外，不知屋子里人是什么颜色。有人说：“屋里的人的颜色，同这个人一样。”若这个人是白的，我便知道屋里人也是白的了。屋外的白色，是亲自看见的；屋里的白色，是由“推论”得知的。有了推论，便可坐在屋里，推知屋外的事；坐在北京，推知世界的事；坐在天文台上，推知太阳系种种星球的事。所以说：“方不障，说也。”这是

《墨辩》的一大发明。亲即佛家所谓“现量”，说即“比量”传近似“圣教量”而略有不同也。

实验主义应用主义。　墨子的“应用主义”，要人把知识来应用。所以知与不知的分别，“非以其名也，以其取也。”这是墨子学说的精彩。到了“别墨”，也还保存这个根本观念。《经下》说：

> 知其所以不知，说在以名取。《说》曰：我有若视，曰知。杂所知与所不知而问之，则必曰，是所知也，是所不知也。取去俱能之，是两知之也。

这和第六篇所引《墨子·贵义篇》瞽者论黑白一段相同。怎样能知道一个人究竟有知无知呢?这须要请他去实地试验，须请他用他已知的“名”去选择。若他真能选择得当，“取去俱能之”，那才是真知识。

但是《墨辩》的人生哲学，虽也主张“知行合一”，却有两层特别的见解。这些“别墨”知道人生的行为，不是完全受“知识”的节制的。“知识”之外，还有“欲望”，不可轻视。所以《经上》说：

> 为穷知而倶于欲也。

“为”便是行为。他说行为是知识的止境，却又是倚赖着“欲”的。《经说》上说这一条道：

> 为，欲𩠅其指，孙说，𩠅，是斵之讹。智不知其害，是智之罪也。若智之慎之也，无遗于害也，而犹欲𩠅之，则离之。孙说，离即罹。……是不以所疑止所欲也。

懂得这个道理，然后可懂得“别墨”的新“乐利主义”。墨子已有“义即是利”的意思，但是他却没有明白细说。到了“别墨”，才有完满的“乐利主义”。《经上》说：

义利也。利，所得而喜也。害，所得而恶也。

这比说“义即是利”又进一层，直指利害的来源，在于人情的喜恶。就是说善恶的来源，在于人情的欲恶。所以一切教育的宗旨，在于要使人有正当的欲恶。欲恶一正，是非善恶都正了。所以《经上》说：

欲正，权利；恶正，权害。《大取篇》云：“于所体之中而权轻重之谓权”。

乐利主义之公式　但是如何才是正当的欲恶呢？《大取篇》有一条公式道：

利之中取大，害之中取小。……利之中取大，非不得已也。害之中取小，不得已也。

所未有而取焉，是利之中取大也。于所既有而弃焉，是害之中取小也。……害之中取小也，非取害也，取利也。其所取者，人之所执也。遇盗人而断指以免身，利也。其遇盗人，害也。断指与断腕，利于天下相若，无择也。死生利若一，无择也。……于事为之中而权轻重之谓求。求，为之之通是。非也。害之中取小，求为义为非义也。……

细看这个公式的解说，便知“别墨”的乐利主义并不是自私自利，乃是一种为天下的乐利主义。所以说：“断指与断腕，利于天下相若，无择也。”可以见“利之中取大，害之中取小”，原只是把天下“最大多数的最大幸福”作一个前提。

第三章　论　辩

辩的界说　墨家的“辩”，是分别是非真伪的方法。《经

上》说：

> 辩，争彼也。辩胜，当也。《说》曰：辩，或谓之牛，或谓之非牛，是争彼也。是不俱当。不俱当，必或不当。不当若犬。

《经说下》说：

> 辩也者或谓之是，或谓之非，当者胜也。

“争彼”的“彼”字，当是“佊”字之误。其上有“攸，不可两不可也”，攸字亦佊字之误。[illegible][illegible]形近而误。佊字《广雅·释诂》二云：“衺也。”王念孙疏证云：“《广韵》引《埤苍》云：‘佊，邪也’；又引《论语》‘子西佊哉’。今《论语》作彼。”据此可见佊误为彼的例。佊字与“诐”通。《说文》：“诐，辩论也。古文以为颇字。从言，皮声。”诐、颇、佊，皆同声相假借。后人不知佊字，故又写作“驳”字。现在的“辩驳”，就是古文的“争佊”。先有一个是非意见不同，一个说是，一个说非，便“争佊”起来了。怎样分别是非的方法，便叫作“辩”。

辩的用处及辩的根本方法 《小取篇》说：

> 夫辩者——将以明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑——焉焉，乃也。摹略万物之然，论求群言之比；以名举实，以辞抒意，以说出故；以类取，以类予；有诸己，不非诸人；无诸己，不求诸人。

这一段先说辩的目的，共有六项：（一）明是非，（二）审治乱，（三）明同异，（四）察名实，（五）处利害，（六）决嫌疑。“摹略万物之然，论求群言之比”两句，总论“辩”的方法，“摹略”有探讨搜求的意义。《太玄》注：“摹者，索而得之。”又“摹，索取也。”《广雅·释诂》三：“略，求也。”又《方言》二：“略，求也。就

室曰搒，于道曰略。”孙引俞正燮语未当。论辩的人须要搜求观察万物的现象，比较各种现象交互的关系，然后把这些现象和这种种关系，都用语言文字表示出来。所以说：“以名举实，以辞抒意，以说出故。”种种事物，都叫做“实”。实的称谓，便是“名”。说见第七篇。所以《经说下》说：“所以谓，名也。所谓，实也。”例如说“这是一匹马”，“这”便是实，“一匹马”便是名。在文法上和法式的论理上，实便是主词 Subject，名便是表词 Predicate，合名与实，乃称为“辞”Proposition or Judgment 辞或译“命题”，殊无道理。单有名，或单有实，都不能达意。有了“辞”，才可达意。但是在辩论上，单有了辞，还不够用。例如我说：“《管子》一部书不是管仲做的。”人必问我：“何以见得呢？”我必须说明我所以发这议论的理由。这个理由，便叫做“故”。说详下。明“故”的辞，便叫做“说”。今人译为“前提”Premise。《经上》说：“说，所以明也。”例如：

“《管子》”实。是“假的”。名。……所立之辞。

因为《管子》书里有许多管仲死后的故事。……说

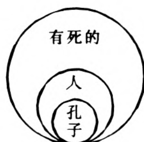
怎么叫做“以类取，以类予”呢？这六个字又是“以名举实，以辞抒意，以说出故”的根本方法。取是“举例”，予是“断定”。凡一切推论的举例和断语，都把一个“类”字作根本。“类”便是“相似”。《孟子》：“故凡同类者，举相似也。”例如我认得你是一个“人”，他和你相似，故也是“人”，那株树不和你相似，便不是“人”了。即如名学书中最普通的例：

孔子亦有死。为甚么呢？

因为孔子是一个“人”。

因为凡是“人”都有死。

这三个“辞”和三个“辞”的交互关系，全靠一个“类”字。



参看附图。印度因明学的例，更为明显：

声是无常的。无常谓不能永远存在。…………………… 宗

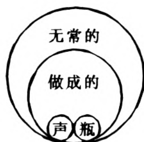
因为声是做成的，…………………………………… 因

凡是做成的都是无常的，例如瓶…………… 喻 喻体 喻依

如下图："声"与"瓶"同属于"做成的"一类，"做成的"又属于"无常的"一类，这叫做"以类予"。在万物之中，单举"瓶"和"声"相比，这是"以类取"。一切推论无论是归纳，是演绎，都把一个"类"字做根本。所以《大取》篇说：

夫辞以类行者也。立辞而不明于其类，则必困矣。

一切论证的谬误，都只是一个"立辞而不明于其类"。



故 上文说的"以说出故"的"故"乃是《墨辩》中一个极重要的观念，不可不提出细说一番。《经上》说：

故所得而后成也。《说》曰：故，小故，有之不必然，无之必不然。体也，若有端。大故，有之必〔然〕，无〔之必不〕然。若见之成见也。孙诒让补然字及之必不三字，是也。今从之。惟孙移体也五字，则非。

《说文》："故，使为之也。"用棍敲桌，可使桌响；用棍打头，

可使头破。故的本义是“物之所以然”，是成事之因。无此因，必无此果，所以说：“故，所得而后成也。”如《庄子·天下篇》：“黄缭问天地所以不坠不陷，风雨雷霆之故。”引申出来，凡立论的根据，也叫做“故”。如上文引的“以说出故”的故，是立论所根据的理由。《墨辩》的“故”，总括这两种意义。《经说》解此条，说“故”有大小的分别。小故是一部分的因。例如人病死的原因很复杂，有甲、乙、丙、丁等，单举其一，便是小故。有这小故，未必便死；但是若缺这一个小故，也决不致死。故说：“小故，有之不必然，无之必不然。”因为他是一部分的因，故又说：“体也，若有端。”体字古义为一部分。《经上》说：“体，分于兼也。”兼是全部，体是一部分。《经说》曰：“体，若二之一，尺之端也。”尺是线，端是点。二分之一，线上之点，皆一部分。大故乃各种小故的总数，如上文所举甲、乙、丙、丁之和，便是大故。各种原因都完全了，自然发生结果。所以说：“大故，有之必然，无之必不然。”譬如人见物须有种种原因，如眼光所见的物，那物的距离，光线、传达光线的媒介物，能领会的心知等等。印度哲学所谓“九缘”是也。此诸“小故”，合成“大故”，乃可见物。故说“若见之成见也”。

以上说“故”字的意义。《墨辩》的名学，只是要人研究“物之所以然”，《小取篇》所谓“摹略万物之然”。然后用来做立说的根据。凡立论的根据，所以不能正确，都只是因为立论的人见理不明，把不相干的事物，牵合在一处，强说他们有因果的关系；或是因为见理不完全，把一部分的小故，看作了全部的大故。科学的推论，只是要求这种大故；谨严的辩论，只是能用这种大故作根据。再看《经下》说：

物之所以然，与所以知之，与所以使人知之，不必

同。说在病。《说》曰：物或伤之，然也。见之，智也。告之，使知也。

“物之所以然”，是“故”。能见得这个故的全部，便是“智”。用所知的“故”，作立说的“故”，方是“使人知之”。但是那“物之所以然”是一件事，人所寻出的“故”又是一件事。两件事可以相同，但不见得一定相同。如“物之所以然”是甲、乙、丙三因，见者以为是丁、戊，便错了，以为单是甲，也错了。故立说之故，未必真是“有之必然，无之必不然”的故。不能如此，所举的故便不正确，所辩论的也就没有价值了。

法　《墨辩》还有一个“法”的观念很重要。《经上》说：

法，所若而然也。《说》曰：意、规、员，三也，俱可以为法。

法字古文作佱从亼（即集合之集）从正，本是一种模子。《说文》：“法，刑也。模者，法也。范者，法也。型者，铸器之法也。”法如同铸钱的模子，把铜汁倒进去，铸成的钱，个个都是一样的。这是法的本义。参看下文第十二篇。所以此处说：“法，所若而然也。”若，如也。同法的物事，如一个模子里铸出的钱，都和这模子一样。“所若而然”便是“仿照这样去做，就能这样。”譬如画圆形，可有三种模范。第一是圆的概念，如“一中同长为圆”，可叫做圆的“意”。第二是作圆的“规”。第三是已成的圆形，依着摹仿，也可成圆形。这三种都可叫做“法”。法即是模范，即是法象。参看上文第四篇第三章论象。依“法”做去，自生同样效果。故《经下》说：

一法者之相与也尽类，若方之相合也。说在方。《说》曰：一方尽类，俱有法而异，或木或石，不害其方

之相合也。尽类，犹方也，物俱然。

这是说同法的必定同类。这是墨家名学的一个重要观念。上文说“故”是“物之所以然”，是“有之必然”。今说“法”是“所若而然”。把两条界说合起来看，可见故与法的关系。一类的法即是一类所以然的故。例如用规写圆，即是成圆之故，即是作圆之法。依此法做，可作无数同类的圆。故凡正确的故，都可作为法；依他做去，都可发生同样的效果。若不能发生同类的效果，即不是正确之故。科学的目的只是要寻出种种正确之故，要把这些“故”列为“法则”，如科学的律令及许多根据于经验的常识。使人依了做去可得期望的效果。名学的归纳法是根据于“有之必然”的道理，去求“所以然”之故的方法。名学的演绎法是根据于“同法的必定同类”的道理，去把已知之故作立论之故。前提。看他是否能生出同类的效果。懂得这两个大观念——故与法——方才可讲《墨辩》的名学。

辩的七法　以上说一切论辩的根本观念。如今且说辩的各种方法。《小取篇》说：

或也者，不尽也。

假也者，今不然也。

效也者，为之法也。所效者，所以为之法也。故中效，则是也；不中效，则非也。此效也。

辟也者，举也物而以明之也。

侔也者，比辞而俱行也。

援也者，曰，子然，我奚独不可以然也。

推也者，以其所不取之同于其所取者予之也。是犹谓“也者同也”，吾岂谓“也者异也”。

这七种今分说于下：

（一）或也者，不尽也。　《经上》说："尽，莫不然也。"或字即古域字，有限于一部分之意。例如说"马或黄或白"，黄白都不能包举一切马的颜色，故说"不尽"。《易文言》说："或之者，疑之也。"不能包举一切，故有疑而不决之意。如说"明天或雨或晴"，"他或来或不来"，都属此类。

（二）假也者，今不然也。　假是假设，如说"今夜若起风，明天定无雨"。这是假设的话，现在还没有实现，故说"今不然也"。

这两条是两种立辞的方法，都是"有待之辞"。因为不能斩截断定，故未必即引起辩论。

（三）效也者，为之法也。　所效者，所以为之法也。故故即"以说出故"之故，即前提。中效，则是也，不中效则非也。效是"效法"的效，法即是上文"法，所若而然也"的法。此处所谓"效"，乃是"演绎法"的论证。又译外籀。这种论证，每立一辞，须设这辞的"法"，作为立辞的"故"。凡依了做去，自然生出与辞同样的效果的，便是这辞的"法"。这法便是辞所仿效。所设立辞之"故"，须是"中效""中效"即是可作模范，可以被仿效。中字如"中看不中吃"之中。的"法"；若不可效法，效法了不能生出与所立的辞同类的效果，那个"故"便不是正确的故了。例如说：

　　这是圆形。何以故？因这是"规写交"的。用《经说上》语。

"这是圆形"，是所立的辞。因明学所谓宗。"规写交的"，是辞所根据的"故"。依这"故"做，皆成圆形，故是"中效"的法，即是正确的故。因明学论"因"须有"遍是宗法性"也是这个道理。窥基作《因明论疏》，说此处所谓"宗法"，乃是宗

的“前陈”之法，不是“后陈”之法。前陈即实，后陈即名。这话虽不错，但仔细说来，须说因是宗的前陈之法，宗的后陈又是这因的法。如上例，“规写交的”是这个圆之法；“圆形”又是“规写交的”之法。因规写交的皆是圆形，但圆形未必全是用规写交的。

上文说过，凡同法的必定同类。依此理看来，可以说求立辞的法即是求辞的类。三支式的“因”，三段论法的“中词”，MiddleTerm。其实只是辞的“实”因明学所谓宗之前陈。所属的类，如说“声是无常，所作性故”。所作性是声所属的类。如说“孔子必有死，因他是人”。人是孔子的类名。但这样指出的类，不是胡乱信手拈来的，须恰恰介于辞的“名”与“实”之间，包含着“实”，又正包含在“名”里。故西洋逻辑称他为“中词”。

因为同法必定同类，故演绎法的论证，不必一定用三支式。三支式，又名三段论法。因明学有三支，西洋逻辑自亚里士多德以来，也有三段论法。其式如下：

印度三支	孔子必有死， 因孔子是一个人。 凡“人”皆有死，例如舜。	西洋三段	凡“人”皆有死， 孔子是一个“人”， 故孔子必有死。

这种论式固是极明显完密，但《墨辩》所说的“效”，实在没有规定“三支”的式子。章太炎的《原名篇》说墨家也有三支。其说如下：

> 《墨经》以因为故。其立量次第：初因，次喻体，次宗，悉异印度大秦。《经》曰：“故，所得而后成也。”《说》曰：“故，小故，有之不必然，无之必不然。体也，若有端。大故，有之必无然。〔原注〕案无是羡文。若见之成见也。”夫分于兼之谓体；无序而最前之谓端。特举为体，

分二为节，之谓见。〔原注〕皆见《经上》及《经说上》。本云：“见：体、尽。”《说》曰：“见。时者，体也。二者，尽也。”按时读为特，尽读为节。《管子·弟子职》曰：“圣之高下，乃承厥火。”以圣为烬，与此以尽为节同例。特举之则为一体，分二之则为数节。今设为量曰：“声是所作因。凡所作者皆无常，喻体。故声无常，宗。初以因，因局，故谓之小故。〔原注〕犹今人译为小前提者。无序而最前，故拟之以端。次之喻体，喻体通，故谓之大故。〔原注〕犹今人译为大前提者。此“凡所作”，体也；彼“声所作”，节也。故拟以见之成见。〔原注〕上见谓体，下见谓节。

太炎这一段话，未免太牵强了。《经说上》论大故小故的一节，不过是说“故”有完全与不完全的分别。说详上文。并不是说大前提与小前提。太炎错解了“体也若有端”一句，故以为是说小前提在先之意。其实“端”即是一点，并无先后之意。看《墨子间诂》解“无序而最前”一句。太炎解“见”字更错了。看上文解“若见之成见也”一句。《经上》说：

见：体尽。《说》曰：时者，体也。二者，尽也。

此说见有两种：一是体见，一是尽见。孙诒让说时字当读为特，极是。《墨辩》说：“体，分于兼也。”又：“尽，莫不然也。”皆见《经上》。体见是一部分的见，尽见是统举的见。凡人的知识，若单知一物，但有个体的知识，没有全称的知识。如莎士比亚Shakespeare。的《暴风》一本戏里的女子，生长在荒岛上，所见的男子只有他父亲一个人，他决不能有“凡人皆是……”的统举的观念。至少须见了两个以上同类的物事，方才可有统举的观念，方才可有全称的辞。因明学的“喻依”如说：“凡所作者，皆是无常，犹如瓶等。”瓶等即是喻依。以瓶喻声也，与古因明学的“喻”，都是此理。今举古因明的例如下：此例名五分作法。

宗　声是无常。

因　所作性故。

喻　犹如瓶等。

合　瓶所作性，瓶是无常；声所作性，声亦无常。

结　是故得知，声是无常。

单说一个"所作"之物，如"声"，只可有一部分的知识，即是上文所谓"特者，体也"。若有了"瓶"等"所作"之物为推论的根据，说"瓶是所作，瓶是无常；声是所作，声亦无常"。这虽是"类推"Analogy 的式子，已含有"归纳"Induction 的性质，故可作全称的辞道："凡所作者，皆是无常。"这才是统举的知识，即是上文所说的"二者，尽也"。太炎强把"尽"字读为节字，此类推法之谬误。以为墨家有三支式的证据，其实是大错的。《墨辩》的"效"，只要能举出"中效的故"，——因明所谓因，西洋逻辑所谓小前提，——已够了，正不必有三支式。何以不必说出"大前提"呢？因为大前提的意思，已包含在小前提之中。如说"孔子必有死，因孔子是人"。我所以能提出"人"字作小前提，只为我心中已含有"凡人皆有死"的大前提。换言之，大前提的作用，不过是要说明小前提所提出的"人"，乃是介于"孔子"与"有死的"两个名词之间的"中词"。但是我若不先承认"人"是"孔子"与"有死的"两者之间的"中词"，我决不说"因孔子是人"的小前提了。故大前提尽可省去。古因明之五分作法也没有大前提。

以上说"效"为演绎法的论证。

（四）辟也者，举也物而以明之也。　　也物即他物。把他物来说明此物，叫做譬。《说苑》有一段惠施的故事，可引来说明这一节：

梁王谓惠子曰："愿先生言事则直言耳，无譬也。"惠子曰："今有人于此，而不知弹者，曰："弹之状何若？"应曰："弹之状如弹，则谕乎？"王曰："未谕也。"于是更应曰："弹之状如弓，而以竹为弦，则知乎？"王曰："可知矣。"惠子曰："夫说者固以其所知，谕其所不知而使人知之。今王曰无譬，则不可矣。"

（五）侔也者，比辞而俱行也。　　侔与辟都是"以其所知谕其所不知而使人知之"的方法，其间却有个区别。辟是用那物说明这物；侔是用那一种辞比较这一种辞。例如公孙龙对孔穿说：

龙闻楚王……丧其弓，左右请求之。王曰："止。楚王遗弓，楚人得之，又何求乎？"仲尼闻之曰："……亦曰'人亡之，人得之'而已。何必楚？"若此仲尼异"楚人"于所谓"人"。夫是仲尼异"楚人"于所谓"人"，而非龙异"白马"于所谓"马"，悖。《公孙龙子》一。

这便是"比辞而俱行"。

辟与侔皆是"使人知之"的方法。说话的人，已知道那相比的两件，那听的人却知道一件。所以那说话的人须要用那已知的来比喻那不知道的。因此这两种法子，但可说是教人的方法，或是谈说的方法，却不能作为科学上发明新知识的方法。

（六）援也者，曰子然，我奚独不可以然也。　　《说文》："援，引也。"现今人说"援例"，正是此意。近人译为类推。Analogy。其实"类推"不如"援例"的明白切当。援例乃是由这一件推知那一件，由这一个推知那一个。例如说：

《广韵》引《论语》"子西彼哉"。今《论语》作

“彼哉”。因此可见《墨辩》“辩争彼也”的“彼”字或者也是“佊”字之误。

又如说：

《庄子》、《列子》“人又反入于机。万物皆出于机，皆入于机。”这三个“机”字皆当作“几”。《易·系辞传》：“圣人之所以极深而研几也。”《释文》云：“几本或作机。”这是几误为机的例。

“援例”的推论的结果，大都是一个“个体”事物的是非，不能常得一条“通则”。但是“援例”的推论，有时也会有与“归纳”法同等的效能，也会由个体推知通则。例如见张三吃砒霜死了，便可知李大若吃砒霜也会死。这种推论，含有一个“凡吃砒霜的必死”的通则。这种由一个个体推知通则的“援例”，在《墨辩》另有一个名目，叫做“擢”。《经下》说：

擢虑不疑，说在有无。《说》曰：擢，疑无谓也。臧也今死，而春也得之又死也，可。之又两字旧作“文文”今以意改。

《说文》：“擢，引也。”与“援”同义。此类的推论，有无易见，故不用疑。例如由臧之死可推知春的死。与上文吃砒霜的例相同。孙诒让读擢为榷，非也。

（七）推也者，以其所不取之同于其所取者予之也。是犹谓“也者同也”，吾岂谓“也者，异也”。　“也者，同也”，“也者，异也”，上两也字，都是“他”字。这个“推”便是“归纳法”，亦名“内籀法”。上文说过，“取”是举例，“予”是断定。归纳法的通则，是“观察了一些个体的事物，知道他们是如此，遂以为凡和这些已观察了的例同样的事物，也必是如此”。那些已观察了的例，便是“其所取者”。那些

没有观察了的物事，便是“其所未取”。说那些“所未取”和这些“所取者”相同。因此便下一个断语，这便是“推”。我们且把钱大昕发明“古无轻唇音只有重唇音”一条通则的方法引来作例。轻唇音如 f、v 等音，重唇音如 b、p 等音。

一、举例以类取。——“其所取者”：

(1)《诗》“凡民有丧，匍匐救之”，《檀弓》引作“扶服”，《家语》引作“扶伏”。又“诞实匍匐”，《释文》本亦作“扶服”。《左传》昭十二年“奉壶觞以蒲伏焉”，《释文》：“本又作匍匐。蒲本又作扶。”昭二十一年“扶伏而击之”，《释文》：“本或作匍匐。”……

(2) 古读扶如酺，转为蟠。证略，下同。

(3) 服又转为犕……

(4) 服又转为謈音暴。……

(5) 伏抱互相训，而声亦相转，此伏羲所以为庖牺……

(6) 伏又与逼通。……

(7) 古音负如背，亦如倍。……《书·禹贡》“至于陪尾”，《史记》作“负尾”，《汉书》作“倍尾”。……

(8) 古读附如部。……

(9) 苻即蒲字。……

(10) 古读佛如弼。……

(11) 古读文如门。……

(12) 古读弗如不。……

(13) 古读拂如弼。……

(14) 古读繁如鞶。……

(15) 古读蕃如卞。……藩如播。……

(16) 古读偾如奔。……读纷如豳。……

（17）古读甫如圃。……

（18）古读方如旁。……

（19）古读逢如蓬。……

（20）古读封如邦。……

（21）古读勿如没。……

（22）古读非如颁。……

（23）古读匪如彼。……

（24）古文妃与配同。……

（25）腓与膑同。……

（26）古音微如眉。……

（27）古读无如模，……又转如毛，……又转为末。……

（28）古读反如变。……

（29）古读馥如苾。……以下诸例略。

二、断语以类予。——“以其所未取之同于其所取者，予之”：

凡轻唇之音，非敷奉微。古读皆为重唇音。帮滂并明。我把这一条长例，几乎全抄下来，因为我要读者知道中国“汉学家”的方法，很有科学的精神，很合归纳的论理。

“推”的界说的下半段“是犹谓他者同也，吾岂谓他者异也”，又是什么意思呢？人说“那些不曾观察的，都和这些已观察了的相同”，他者同也。我若没有正确的“例外”，便不能驳倒这通则，便不能说“那些并不和这些相同”。他者异也。例如上文“古无轻唇音”一条，我若不能证明古有轻唇音，便不能说“这二三十个例之外的轻唇音字古时并不读重唇〔音〕”。

以上为七种“辩”的方法。“或”与“假”系“有待的”辞，不很重要。“效”是演绎法，由通则推到个体，由“类”

推到"私"。"辟"与"侔"都用个体说明别的个体，"援"由个体推知别的个体，"推"由个体推知通则。这四种——辟、侔、援、推——都把个体的事物作推论的起点，所以都可以叫做"归纳的论辩"。

这七种之中，"推"最为重要。所以现在且把"推"的细则详说于下。

"推"归纳。的细则　　自密尔Mill。以来，归纳的研究法，大概分为五种：

（一）求同　（二）求异　（三）同异交得　（四）求馀　（五）共变

这五术，其实只有同异两件。"求馀"便是"求异"，"共变"也就是"同异交得"的一种。《墨辩》论归纳法，只有（一）同、（二）异、（三）同异交得三法。

（甲）同　《经上》说："同异，而俱于之一也。"之同"是"。此言观察的诸例，虽是异体，却都有相同的一点。寻得这一点，便是求同。

（乙）异　《墨辩》没有异的界说。我们可依上文"同"的界说，替他补上一条道："异，同而俱于是二也。"

所观察的诸例，虽属相同，但有一点或几点却不相同。求得这些不同之点，便是求异法。

（丙）同异交得　《经上》云："同异交得知有无。"这是参用同异两术以求知有无的方法。物的"同异有无"很不易知道，须要参用同异两种才可不致走入迷途。《经上》说：

> 法同则观其同，法异则观其宜止，因以别道。《说》曰：法取同，观巧转。法取彼择此，问故观宜。以人之有黑者有不黑者也，止黑人；与以人之有爱于人，有不

爱于人，止爱〔于〕人：是孰宜止？彼举然者，以为此其然也，则举不然者而问之。

《经说下》云：

彼以此其然也，说“是其然也”。我以此其不然也，疑“是其然也”。

这两段都说该用“否定的例”不然者。来纠正推论的错误。例如人说“共和政体但适用于小国，不适用于大国”，又举瑞士法兰西……为证。我们该问“你老先生为什么不举美国呢?”这里面便含有“同异交得”的法子。《经下》又说：

狂举不可以知异，说在有不可。《说》曰：狂举。牛马虽异。旧作“牛狂与马惟异”，此盖由举字初误作与牛两字。后之写者，误删一牛字，以其不成文，又误移牛字于句首耳。惟通虽字。以“牛有齿，马有尾”，说牛之非马也，不可。是俱有不偏有偏无有。曰牛之与马不类，用“牛有角，马无角”，是类不同也。

“偏有偏无有”的偏字，当作遍字。吾友张君崧年说。《易经》益卦上九象曰：“莫益之，偏辞也。”孟喜本作“遍辞也”，可见遍偏两字古相通用。这一段说的“遍有遍无有”，即是因明学说的“同品定有性，异品遍无性”。如齿，如尾，是牛马所同有，故不能用作牛马的“差德”。今以“牛有角，马无角”，是举出“牛遍有，马遍无有”的差德了。这种差德，在界说和科学的分类上，都极重要。其实只是一个“同异交得”的法子。

以上说《墨辩》论“辩”的方法。《小取篇》还有论各种论辩的许多谬误，现今不能细讲了。

《墨辩》概念　《墨辩》六篇乃是中国古代第一奇书，里面除了论“知”论“辩”的许多材料之外，还有无数有价值的材料。

今把这些材料分类约举如下：

（一）论算学。如“一少于二而多于五”诸条。

（二）论形学。几何。如“平，同高也”；“中，同长也”；“圆，一中同长也”；“方，柱隅四讙也”诸条。

（三）论光学。如“二，临鉴而立，景到，多而若少，说在寡区”；“景之大小，说在地缶远近”诸条。

（四）论力学，如“力，形之所以奋也”，“力，重之谓，下与重奋也”诸条。以上四项，吾友张君准现著《墨经诠损》专论之。

（五）论心理学。如“生，形与知处也”；“卧，知无知也”；“梦，卧而以为然也”诸条。

（六）论人生哲学。如“仁，体爱也”；“义，利也”；“礼，敬也”；“孝，利亲也”；“利，所得而喜也；害，所得而恶也”诸条。

（七）论政治学。如“君，臣萌同氓。通约也”；“功，利民也”；“罪，犯禁也”诸条。

（八）论经济学。如“买无贵，说在仮其贾。”《说》曰：“买，刀粜相为贾。刀轻则粜不贵，刀重则粜不易。王刀无变，粜有变。岁变粜则岁变刀。”又如“贾宜则雠，说在尽”。《说》曰：“贾，尽也者，尽去其〔所〕以不雠也。其所以不雠去，则雠，正贾也。”这都是中国古经济学最精彩的学说。

以上八类，不过略举大概，以表示《墨辩》内容的丰富。我这部哲学史，因限于篇幅，只好从略了。吾另有《墨辩新诂》一书。

如今且说墨家名学的价值。依我看来，墨家的名学在世界的名学史上，应该占一个重要的位置。法式的 Formal 一方面，自然远不如印度的因明和欧洲的逻辑，但这是因为印度和欧洲的“法式的逻辑”都经过千余年的补绽工夫，故有完密繁复的法式。墨家的名学前后的历史大概至多不出二百年，二千年

来久成绝学，怪不得他不会有发达的法式了。平心而论，墨家名学所有法式上的缺陷，未必就是他的弱点，未必不是他的长处。印度的因明学，自陈那以后，改古代的五分作法为三支，法式上似更完密了；其实古代的五分作法还带有归纳的方法，三支便差不多全是演绎法，把归纳的精神都失了。古代的"九句因"，很有道理；后来法式更繁，于是宗有九千二百余过，因有百十七过，喻有八十四过，名为精密，其实是大退步了。欧洲中古的学者，没有创造的本领，只能把古希腊的法式的论理演为种种详式。法式越繁，离亚里士多德的本意越远了。墨家的名学虽然不重法式，却能把推论的一切根本观念，如"故"的观念，"法"的观念，"类"的观念，"辩"的方法，都说得很明白透彻。有学理的基本，却没有法式的累赘。这是第一长处。印度希腊的名学多偏重演绎，墨家的名学却能把演绎归纳一样看重。《小取篇》说"推"一段及论归纳的四种谬误一段，近世名学书也不过如此说法。墨家因深知归纳法的用处，故有"同异之辩"，故能成一科学的学派。这是第二长处。

再说墨家名学在中国古代哲学史上的重要。儒家极重名，以为正名便可以正百物了。当时的个人主义一派，如杨朱之流，以为只有个体的事物，没有公共的名称："名无实，实无名，名者伪而已矣。"这两派绝对相反：儒家的正名论，老子、杨朱的无名论，都是极端派。"别墨"于两种极端派之间，别寻出一种执中的名学。他们不问名是否有实，实是否有名。他们单提出名与实在名学上的作用。故说："所谓，实也；所以谓，名也。"实只是"主词"Subject，名只是"表词"Predicable，都只有名学上的作用，不成为"本体学"本体学原名Ontology，论万物本体的性质与存在诸问题。的问题了。别墨以前的实，乃是西洋哲学所谓Substance，名即所谓

Universals，皆有本体学的问题，故有“有名”、“无名”之争。这是墨家名学的第一种贡献。中国的学派只有“别墨”这一派研究物的所以然之故。根据同异有无的道理，设为效、辟、侔、援、推各种方法。墨家名学的方法，不但可为论辩之用，实有科学的精神，可算得“科学的方法”。试看《墨辩》所记各种科学的议论，可以想见这种科学的方法应用。这是墨家名学的第二种贡献。墨家论知识，注重经验，注重推论。看《墨辩》中论光学和力学的诸条，可见墨家学者真能作许多实地试验。这是真正科学的精神，是墨学的第三种贡献。墨家名学论“法”的观念，上承儒家“象”的观念，下开法家“法”的观念。看下文第十二篇。这是墨家名学的第四种贡献。——总而言之，古代哲学的方法论，莫如墨家的完密，墨子的实用主义和三表法，已是极重要的方法论。详见第六篇。后来的墨者论“辩”的各法，比墨子更为精密，更为完全。从此以后，无论哪一派的哲学，都受这种方法论的影响。荀子的《正名篇》虽攻击当时的辩者，其实全是墨学的影响。孟子虽诋骂墨家，但他书中论方法的各条，如《离娄篇》首章及“博学而详说之”，“天下之言性也，则故而已矣”诸章。无一不显出墨学的影响。庄子的名学，也是墨家辩者的反动。详见第九篇。至于惠施、公孙龙一般人，都是直接的墨者，更不用说了。详见下章。

参考书举要

张惠言《墨子经说解》上海神州国光社本。

孙诒让《墨子间诂》卷十及十一。

章炳麟《国故论衡》下，《原名篇》。

此外，读者须先读一两种名学书。

第四章 惠 施

一、惠施传略 惠施曾相梁惠王。梁惠王死时，惠施还在，《战国策》。惠王死在西历纪元前 319 年。又据《吕氏春秋》二十一齐梁会于徐州，相推为王，乃是惠施的政策。徐州之会在纪元前 334 年。据此看来，惠施的时代大约在前 380 年与前 300 年之间。《庄子·天下篇》说："惠施多方，其书五车。"又说有一个人叫作黄缭的，问天地所以不坠不陷和风雨雷霆之故，惠施"不辞而应，不虑而对，遍为万物说"。只可惜那五车的书和那"万物说"，都失掉了，我们所知道的，不过是他的几条残缺不完的学说。

二、惠施"厤物之意" 惠施的学说，如今所传，尽在《庄子·天下篇》中。原文是：

惠施……厤物之意《释文》曰，厤古历字，……分别历说之。曰：

(一)至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。

(二)无厚不可积也，其大千里。

(三)天与地卑，山与泽平。孙诒让曰：卑与比通，《广雅·释诂》曰：比，近也。

(四)日方中方睨，物方生方死。

(五)"大同"而与"小同"异，此之谓"小同异"。万物毕同毕异，此之谓"大同异"。

(六)南方无穷而有穷。

(七)今日适越而昔来。

(八)连环可解也。

（九）我知天下之中央：燕之北，越之南，是也。

（十）泛爱万物，天地一体也。

三、十事的解说　这十事的解说，自古以来，也不知共有多少种。依我个人的意思看来，这十事只是“泛爱万物，天地一体也”一个大主义。前九条是九种辩证，后一条是全篇的断案。前九条可略依章太炎《明见》篇，分为三组：

第一组，论一切“空间”的分割区别，都非实有。（1）（2）（3）（6）（7）（8）（9）

第二组，论一切“时间”的分割区别，都非实有。（1）（4）（7）

第三组，论一切同异都非绝对的。（5）

三组的断案：“泛爱万物，天地一体也。”

第一，论“空间”一切分割区别都非实有　“空间”Space 古人都叫做“宇”，《尸子》及《淮南子》注都说“上下四方”是宇。《经上》说：

宇，弥异所也。《经说》曰：宇冡东西南北。旧作“宇东西家南北。”王引之校删家字，非也。家是冡字之误。冡即蒙字。写者不识，误改写家，又以其不可通，乃移下两字，以成三字句耳。

“宇”与“所”有别。“东方”、“西南角”、“这里”、“那里”都是“所”。“所”只是“宇”的一部分。弥满上下四方，总名为“宇”。故说“宇蒙东西南北”。宇是无穷无极，没有间断，不可分析的。所以惠施说：“其大无外，谓之大一。”此是“宇”的总体。但是平常人都把“宇”分成种种单位，如东方、西方、一分、一厘、一毫、一忽之类，故惠施又说：“其小无内，谓之小一。”这是“所”，都是“宇”的一部分。其实分到极小的单位，小一。还只是这个“宇”。所以惠施又说：“无厚不可积也，其大千里。”分割“空

间”到了一线，线又割成点，是“无厚不可积”了，却还是这“其大无外”的“宇”的一部分。所以那“无厚不可积”的和那“其大千里”的，只是一物，只是那无穷无极，不可割断的“空间”。

《墨辩》又说：

> 宇或徙。或即域字。《经说》曰：宇，南北在旦，有同又。在莫。宇徙久。
>
> 或，过名也。说在实。《经说》曰：或，知是之非此也，有同又。知是之不在此也，然而谓此“南北”。过而以已为然。始也谓此“南方”，故今也谓此“南方”。

这两段说“宇”是动移不歇的。《经上》说：“动，或徙也。”域徙为动，故“宇或徙”是说地动。我们依着指南针定南北东西，却不知道“空间”是时刻移动的。早晨的南北，已不是晚间的南北了。我们却只叫他做“南北”，这实是“过而以已为然”，不过是为实际上的便利，其实都不是客观的实在区别。

当时的学者，不但知道地是动的，并且知道地是圆的。如《周髀算经》此是晚周的书，不是周初的书。说：“日运行处极北，北方日中，南方夜半。日在极东，东方日中，西方夜半。日在极南，南方日中，北方夜半。日在极西，西方日中，东方夜半。”这虽说日动而地不动，但似含有地圆的道理。又如《大戴礼记・天员篇》，此篇不是曾子的书，当是秦汉人造出来的。辩“天圆地方”之说，说：“如诚天圆而地方，则是四角之不掩也。”这分明是说地圆的。

惠施论空间，似乎含有地圆和地动的道理，如说：“天下之中央，燕之北，越之南，是也。”燕在北，越在南。因为地是圆的，所以无论哪一点，无论是北国之北，南国之南，都可说是中央。又说：“南方无穷而有穷。”因为地圆，所以南

方可以说有穷，可以说无穷。南方无穷，是地的真形；南方有穷，是实际上的假定。又如“天与地卑，山与泽平”，更明显了。地圆旋转，故上面有天，下面还有天；上面有泽，下面还有山。又如“今日适越而昔来”，即是《周髀算经》所说“东方日中，西方夜半；西方日中，东方夜半”的道理。我今天晚上到越，在四川西部的人便要说我“昨天”到越了。

如此看来，可见一切空间的区别，都不过是我们为实际上的便利起的种种区别，其实都不是实有的区别，认真说来，只有一个无穷无极不可分断的“宇”。那“连环可解也”一条，也是此理。《战国策》记秦王把一套玉连环送与齐国的君王后请他解开，君王后用铁锤一敲，连环都碎了，叫人答复秦王说连环已解了。这种解连环的方法，很有哲学的意义。所以连环解与不解，与“南方无穷而有穷”同一意思。

以上说“空间”一切区别完了。

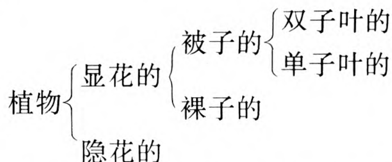
第二，论“时间”一切分割区别都非实有　“时间”Time古人或叫做“宙”，或叫做“久”。《尸子》与《淮南子》注都说“古往今来”是“宙”。《经上》说：

> 久，弥异时也。《经说》曰：久，合古今旦莫。旧作“今久古今且莫”，王引之改且为旦，又删上今字。适按今字是合字或亼字之误。写者误以为今字，又移于上，成三字句耳。今校正。

“久”是“时”的总名。一时、一刻、千年、一刹那，是时。弥满“古今旦莫”，“古往今来”，总名为“久”。久也是无穷无极不可割断的，故也可说“其大无外，谓之大一；其小无内，谓之小一”。大一是古往今来的“久”，小一是极小单位的“时”。无论把时间分割成怎样小的“小一”，还只是那无穷无极不可分割的时间。所以一切时间的分割，只是实际上

应用的区别，并非实有。惠施说："日方中方睨，物方生方死。"才见日中，已是日斜；刚是现在，已成过去。即有上寿的人，千年的树，比起那无穷的"久"，与"方中方睨"的日光有何分别？竟可说"方生方死"了。"今日适越而昔来"，虽关于"空间"，也关于"时间"。东方夜半，西方日中；今日适越，在西方人说来，便成昨日。凡此都可见一切时分，都由人定，并非实有。

第三，论一切同异都非绝对的　科学方法最重有无同异。一切科学的分类，如植物学与动物学的分类。都以同异为标准。例如植物的分类：



但是这种区别，都不过是为实际上的便利起见，其实都不是绝对的区别。惠施说："大同而与小同异，此之谓小同异。"例如松与柏是"大同"，松与蔷薇花是"小同"，这都是"小同异"。一切科学的分类，只是这种"小同异"。从哲学一方面看来，便是惠施所说"万物毕同毕异"。怎么说"万物毕异"呢？原来万物各有一个"自相"，例如一个胎里生不出两个完全同样的弟兄；一根树上生不出两朵完全一样的花；一朵花上找不出两个完全同样的花瓣；一个模子里铸不出两个完全同样的铜钱。这便是万物的"自相"。《墨辩》说："二必异，二也。"这个"二性"便是"自相"。有自相所以"万物毕异"。但是万物虽各有"自相"，却又都有一些"共相"。例如男女虽有别，却同是人；人与禽兽虽有别，却同是动物；动

物与植物虽有别，却同是生物……这便是万物的“共相”。有共相，故万物可说“毕同”。毕同毕异，“此之谓大同异”。可见一切同异都不是绝对的区别。

结论　惠施说一切空间时间的分割区别，都非实有；一切同异，都非绝对。故下一断语道：“天地一体也。”天地一体即是后来庄子所说：

> 天下莫大于秋毫之末，而太山为小；莫寿于殇子，而彭祖为夭。天地与我并生，而万物与我为一。《齐物论》。

因为“天地一体”，故“泛爱万物”。

“泛爱万物”，即是极端的兼爱主义。墨子的兼爱主义，我已说过，是根据于“天志”的。墨家的“宗教的兼爱主义”，到了后代，思想发达了，宗教的迷信便衰弱了，所以兼爱主义的根据也不能不随着改变。惠施是一个科学的哲学家，他曾做“万物说”，说明“天地所以不坠不陷，风雨雷霆之故”，所以他的兼爱主义别有科学——哲学的根据。

第五章　公孙龙及其他辩者

一、公孙龙传略　《吕氏春秋》说公孙龙劝燕昭王偃兵，《审应览》七。又与赵惠王论偃兵，《审应览》一。说燕昭王在破齐之前。燕昭王破齐在西历纪元前284至279年。《战国策》又说信陵君破秦救赵时，前257年。公孙龙还在，曾劝平原君勿受封。公孙龙在平原君门下，这是诸书所共纪，万无可疑的。所以《战国策》所说，似乎可靠。依此看来，公孙龙大概生于西历前325年和315年之间。那时惠施已老了。公孙龙死时，当在前250年左右。

此说和古来说公孙龙年岁的，大不相同。我以为公孙龙决不能和惠施辩论，又不在庄子之前，《庄子》书中所记公孙龙的话都是后人乱造的。《庄子·天下篇》定是战国末年人造的。《天下篇》并不曾明说公孙龙和惠施辩论，原文但说：

惠施以此为大观于天下而晓辩者。天下之辩者，相与乐之。此下纪辩者21事。……辩者以此与惠施相应，终身无穷。桓团公孙龙，辩者之徒，饰人之心，易人之意，能胜人之口，不能服人之心。……

此段明说“与惠施相应”的乃是一班“辩者”，又明说“桓团公孙龙”乃是“辩者之徒”，可见公孙龙不曾和惠施辩论。此文的“辩者”，乃是公孙龙的前辈，大概也是别墨一派。公孙龙最出名的学说是“白马非马”、“臧三耳”两条。如今这两条都不在这21事之中。可见与惠施相应的“辩者”，不是公孙龙自己，是他的前辈。后来公孙龙便从这些学说上生出他自己的学说来。后来这些“辩者”一派，公孙龙最享盛名，后人把这些学说笼统都算是他的学说了。如《列子·仲尼篇》。我们既不知那些“辩者”的姓名，桓团即《列子·仲尼篇》之韩檀，一音之转也。如今只好把《天下篇》的21事和《列子·仲尼篇》的7事，一齐都归作“公孙龙及其他辩者”的学说。

二、公孙龙子　今所传《公孙龙子》有六篇，其中第一篇乃是后人所加的《传略》，第三篇也有许多的脱误，第二篇最易读，第四篇错误更多，须与《墨子·经下》、《经说下》参看，第五第六篇亦须与《经下》、《经说下》参看，才可懂得。

三、《庄子·天下篇》的21事。《列子·仲尼篇》的七事附见。

（1）卵有毛。

（2）鸡三足。《孔丛子》有“臧三耳”。

（3）郢有天下。

（4）犬可以为羊。

（5）马有卵。

（6）丁子有尾。

（7）火不热。

（8）山出口。

（9）轮不碾地。

（10）目不见。

（11）指不至，至不绝。《列子》亦有“指不至”一条。

（12）龟长于蛇。

（13）矩不方，规不可以为圆。

（14）凿不围枘。

（15）飞鸟之影，未尝动也。《列子》亦有“影不移”一条。

（16）镞矢之疾，而有不行不止之时。

（17）狗非犬。《列子》有“白马非马”。与此同意。说详下。

（18）黄马，骊牛，三。

（19）白狗黑。

（20）孤驹未尝有母。《列子》作“孤犊未尝有母”。

（21）一尺之棰，日取其半，万世不竭。《列子》作“物不尽”。

此外《列子》尚有“意不心”，“发引千钧”两条。

四、总论　这些学说，前人往往用“诡辩”两字一笔抹煞。近人如章太炎极推崇惠施，却不重这21事，太炎说：

> 辩者之言独有“飞鸟”、“镞矢”、“尺棰”之辩，察明当人意。“目不见”、“指不至”、“轮不碾地”亦几矣。其他多失伦。夫辩说者，务以求真，不以乱俗也。故曰“狗无色”可，云“白狗黑”则不可。名者所以召实，非

> 以名为实也。故曰“析狗至于极微则无狗”可，云“狗非犬”则不可。《明见篇》。

太炎此说似乎有点冤枉这些辩者了。我且把这21事分为四组。(8) 条未详，故不列入。每组论一个大问题。

第一，论空间时间一切区别都非实有。(3)(9)(15)(16)(21)

第二，论一切同异都非绝对的。这一组又分两层：

(甲) 从“自相”上看来，万物毕异。(13)(14)(17)

(乙) 从“共相”上看来，万物毕同。(1)(5)(6)(12)

第三，论知识。(2)(7)(10)(11)(18)

第四，论名。(4)(19)(20)

五、第一，论空间时间一切区别都非实有　惠施也曾有此说，但公孙龙一般人的说法更为奥妙。(21) 条说“一尺之棰，日取其半，万世不竭”。这一条可引《墨子·经下》来参证。《经下》说：

> 非半弗𣂪则不动，说在端。《经说》曰：非𣂪半，进前取也。前则中无为半，犹端也。前后取，则端中也。𣂪必半，毋与非半，不可𣂪也。

这都是说中分一线，又中分剩下的一半，又中分一半的一半，……如此做去，终不能分完。分到“中无为半”的时候，还有一“点”在，故说“前则中无为半，犹端也”。若前后可取，则是“点”在中间，还可分析。故说“前后取，则端中也”。司马彪注《天下篇》云：“若其可析，则常有两；若其不可析，其一常在。”与《经说下》所说正合。《列子·仲尼篇》直说是“物不尽”。魏牟解说道：“尽物者常有。”这是说，

若要割断一物。例如一线。先须经过这线的一半，又须过一半的一半，以此递进，虽到极小的一点，终有余剩，不到绝对的零点。因此可见一切空间的分割区别，都非实有，实有的空间是无穷无尽，不可分析的。

（16）条说："镞矢之疾，而有不行不止之时。"说飞箭"不止"，是容易懂得的。如何可说他"不行"呢？今假定箭射过百步需时三秒钟。可见他每过一点，需时三秒之几分之几。既然每过一点必需时若干，可见他每过一点必停止若干时。司马彪说："形分止，势分行。形分明者行迟，势分明者行速。"从箭的"势"看去，箭是"不止"的。从"形"看去，箭是"不行"的。譬如我们看电影戏，见人马飞动，其实只是一张一张不动的影片，看影戏时只见"势"不见"形"，故觉得人马飞动，男女跳舞。影戏完了，再看那取下的影片，只见"形"，不见"势"，始知全都是节节分断，不连络，不活动的片段。

（15）条说："飞鸟之影未尝动也。"《列子·仲尼篇》作"影不移"。魏牟解说道："影不移，说在改也，"《经下》也说：

> 景不徙，说在改为。《经说》曰：景，光至景亡。若在，万古息。

这是说，影处处改换，后影已非前影。前影虽看不见，其实只在原处。若用照相快镜一步一步的照下来，便知前影与后影都不曾动。

（9）条"轮不碾地"，与上两条同意，不过（9）条是从反面着想。从"势"一方面看来，车轮转时，并不碾地；鸟飞时，只成一影；箭行时，并不停止。从"形"一方面看来，车轮转处，处处碾地；鸟飞时，鸟也处处停止，影也处处停

止；箭行时，只不曾动。

（3）条“郢有天下”，即是庄子所说“天下莫大于秋毫之末，而太山为小”之意。郢虽小，天下虽大，比起那无穷无极的空间来，两者都无甚分别，故可说“郢有天下”。

这几条所说只要证明空间时间一切区别都是主观的区别，并非实有。

六、第二，论一切同异都非绝对的。（甲）从自相上看来，万物毕异　《经下》说：“一法者之相与也，尽类，若方之相合也。”这是从“共相”上着想，故可说同法的必定相类，方与方相类，圆与圆相类。但是若从“自相”上着想，一个模子铸不出两个完全相同的钱；一副规做不出两个完全相同的圆；一个矩做不出两个完全相同的方。故（13）条说：“矩不方，规不可以为圆。”（14）条“凿不围枘”，也是此理。我们平常说矩可为方，规可为圆，凿恰围枘：这都不过是为实际上的便利，姑且假定如此，其实是不如此的。（17）条“狗非犬”，也是这个道理。《尔雅》说：“犬未成豪曰狗。”《经下》说：

狗，犬也。而“杀狗非杀犬也”可。

《小取篇》说：

盗人，人也。多盗，非多人也，无盗，非无人也。……爱盗，非爱人也。杀盗，非杀人也。

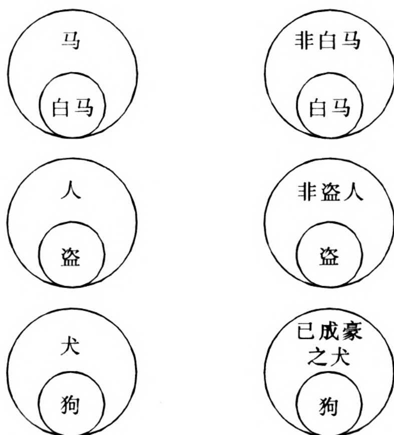
这几条说的只是一个道理。从“共相”上着想，狗是犬的一部，盗是人的一部，故可说：“狗，犬也，”“盗人，人也。”但是若从“自相”的区别看来，“未成豪”的犬。邵晋涵云：“犬子生而长毛未成者为狗。”始可叫做“狗”。《曲礼》疏云：通而言之，狗、犬通名。若分而言之，则大者为犬，小者为狗。偷东西的人，始可叫做

“盗”。故可说：“杀狗非杀犬也”，“杀盗非杀人也”。

公孙龙的“白马非马”说，也是这个道理。《公孙龙子·白马篇》说：

> “马”者，所以命形也。“白”者，所以命色也。……求“马”，黄黑马皆可致。求“白马”，黄黑马不可致。……黄黑马一也，而可以应“有马”，不可以应“有白马”。是白马之非马，审矣。……“马”者，无取于色，故黄黑马皆可以应。“白马”者，有去取于色，黄黑马皆以所色去，故唯白马独可以应耳。

这一段说单从物体“自相”的区别上着想，便和泛指那物体的“类名”不同。这种议论，本极容易懂，今更用图表示上文所说：



图甲　示共相同。　　　　图乙　示自相异。

七、（乙）从共相上看来，万物毕同　（1）条说：“卵有

毛。”这条含有一个生物学的重要问题。当时很有人研究生物学，有一派生物进化论说：

> 万物皆种也，以不同形相禅。《庄子·寓言》。
>
> 种有幾。幾即是极微细的种子。幾字从𢆶，幺字本像胚胎之形。……万物皆出于几，今作机，误。下几字同。皆入于几。《庄子·至乐》。

这学说的大意是说生物进化都起于一种极微细的种子，后来渐渐进化，“以不同形相禅”，从极下等的微生物，一步一步的进到最高等的人。说详《庄子·至乐篇》及《列子·天瑞篇》。因为生物如此进化，可见那些种子里面，都含有万物的“可能性”，亦名潜性。所以能渐渐的由这种“可能性”变为种种物类的“现形性”。亦名显性。又可见生物进化的前一级，便含有后一级的“可能性”。故可说：“卵有毛。”例如鸡卵中已含有鸡形；若卵无毛，何以能变成有毛的鸡呢？反过来说，如（5）条的“马有卵”，马虽不是“卵生”的，却未必不曾经过“卵生”的一种阶级。又如（6）条的“丁子有尾”。成玄英说楚人叫虾蟆作丁子。虾蟆虽无尾，却曾经有尾的。第（12）条“龟长于蛇”，似乎也指龟有“长于蛇”的“可能性”。

以上（甲）（乙）两组，一说从自性上看去，万物毕异；一说从根本的共性上看去，从生物进化的阶级上看去，万物又可说毕同。观点注重自性，则“狗非犬”，“白马非马”，观点注重共性，则“卵有毛”，“马有卵”。于此可见，一切同异的区别都不是绝对的。

八、第三，论知识　以上所说，论空间时间一切区别都非实有，论万物毕同毕异，与惠施大旨相同。但公孙龙一班人从这些理论上，便造出一种很有价值的知识论。他们以为

这种种区别同异，都由于心神的作用。所以（7）条说“火不热”，（10）条说“目不见”。若没有能知觉的心神，虽有火也不觉热，虽有眼也不能见物了。（2）条说“鸡三足”。司马彪说鸡的两脚需“神”方才可动，故说“三足”。公孙龙又说“臧三耳”，依司马彪说，臧的第三只耳朵也必是他的心神了。《经上》篇说：“闻，耳之聪也。循所闻而意得见，心之察也。”正是此意。

《公孙龙子》的坚白论，也可与上文所说三条互相印证。《坚白论》的大旨是说，若没有心官做一个知觉的总机关，则一切感觉都是散漫不相统属的；但可有这种感觉和那种感觉，决不能有连络贯串的知识。所以说“坚白石二。”若没有心官的作用，我们但可有一种“坚”的感觉和一种“白”的感觉，决不能有“一个坚白石”的知识。所以说：

> 无坚得白，其举也二。无白得坚，其举也二。
>
> 视不得其所坚而得其所白者，无坚也。拊不得其所白而得其所坚者，无白也。……得其白，得其坚，见与不见离。〔见〕不见离，一二不相盈，故离。离也者，藏也。见不见离一，二不相盈故离。旧本有脱误。今据《墨子·经说下》考正。

古来解这段的人都把“离”字说错了。本书明说：“离也者，藏也。”离字本有“连属”的意思，如《易·彖传》说：“离，丽也。日月丽乎天，百谷草木丽乎土。”又如《礼记》说：“离坐离立，毋往参焉。”眼但见白，而不见坚，手可得坚，而不见白。所见与所不见相藏相附丽，始成的“一”个坚白石。这都是心神的作用，始能使人同时“得其坚，得其白”。

（18）条“黄马骊牛三”，与“坚白石二”同意。若没有

心神的作用，我们但有一种“黄”的感觉，一种“骊”的感觉和一种高大兽形的感觉，却不能有“一匹黄马”和“一只骊牛”的感觉，故可说“黄马骊牛三”。

最难解的是（11）条“指不至，至不绝”。我们先须考定“指”字的意义。《公孙龙子》的《指物篇》用了许多“指”字，仔细看来，似乎“指”字都是说物体的种种表德，如形色等等。《指物篇》说：

> 物莫非指，而指非指天下无指，物无可以谓物非指者，天下无物，可谓指乎？无物之无，旧作而。今依俞樾校改。

我们所以能知物，全靠形色、大小等等“物指”。譬如白马，除了白色和马形，便无“白马”可知，故说“物莫非指”，“又说天下无指，物无可以谓物”，这几乎成了极端的唯心论了。故又转一句说“而指非指”，又说“天下无物，可谓指乎？”这些“指”究竟是物的指。没有指固不可谓物，但是若没有“物”，也就没有“指”了。有这一转，方才免了极端的唯心论。

（11）条的“指”字也作物的表德解。我们知物，只须知物的形色等等表德。并不到物的本体，也并不用到物的本体。即使要想知物的本体，也是枉然，至多不过从这一层物指进到那一层物指罢了。例如我们知水，只是知水的性质。化学家更进一层，说水是氢氧二气做的，其实还只是知道氢气氧气的重量作用等等物指。即使更进一层，到了氢气氧气的元子或电子，还只是知道元子电子的性质作用，终竟不知元子电子的本体。这就是（11）条的“指不至，至不绝”。正如算学上的无穷级数，再也不会完的。

以上所说，为公孙龙一班人的知识论。知识须有三个主

要部分：一方面是物，一方面是感觉认识的心神，两方面的关系，发生物指与感觉，在物为“指”，在心为“知”，此知是《经上》“知，接也”之知。其实是一事。这三部分之中，最重要的，还只是知物的心神。一切物指，一切区别同异，若没有心神，便都不能知道了。

九、第四，论名　有了“物指”，然后有“名”。一物的名乃是代表这物一切物指的符号。如“火”代表火的一切性质，“梅兰芳”代表梅兰芳的一切状态性质，有了正确的“名”，便可由名知物，不须时时处处直接见物了。如我说“平行线”，听者便知是何物。故“正名”一件事，于知识思想上极为重要。古代哲学家，自孔子到荀子，都极注重“正名”，都因此故。《公孙龙子》有《名实论》中说道：

> ……正其所实者，正其名也。其名正，则唯乎其彼此焉。唯，应也。谓彼而不唯乎彼，则“彼”谓不行。谓此而不唯乎此，则“此”谓不行。……故彼彼止于彼，此此止于此，可彼此而彼且此，此彼而此且彼，不可夫名，实谓也。知此之非此也，知此之不在此也，则不谓也。

这段说“正名”极明白。《荀子·正名篇》说名未制定之时，有“异形离心交喻，异物名实互纽”的大害，上文（4）条说“犬可以为羊”，又（19）条说“白狗黑”，是说犬羊黑白，都系人定的名字。当名约未定之时，呼犬为羊，称白为黑，都无不可。这就是“异形离心交喻，异物名实互纽”；就是《公孙龙子》所说“彼此而彼且此，此彼而此且彼”了。

若有了公认正确的名，自然没有这种困难。（20）条说“孤驹未尝有母”，《列子》作“孤犊未尝有母”。魏牟解说道：“有母非孤犊也。”这是说“孤犊”一名，专指无母之犊，犊

有母时，不得称孤；犊称孤时，决不会有母了。这便是“彼彼止于彼，此此止于此”。一切正确之名，都要如此，不可移易。

十、结论 以上说公孙龙及“辩者”二十一事完了。这班人的学说，以为一切区别同异，都起于主观的分别，都非绝对的。但在知识思想上，这种区别同异却不可无有。若没有这些分别同异的“物指”，便不能有知识了。故这些区别同异，虽非实有，虽非绝对的，却不可不细为辨别，要使“彼彼止于彼，此此止于此”。有了正确之“名”，知识学术才可有进步。

公孙龙一班人的学说，大旨虽然与惠施相同，但惠施的学说归到一种“泛爱万物”的人生哲学，这班人的学说归到一种“正名”的名学。这是他们的区别。但公孙龙到处劝人“偃兵”，大概也是信兼爱非攻的人，可知他终是墨家一派。参看第十二篇第一章论宋牼、尹文。

参考书举要

参考《东方杂志》第十五卷第五、六期，胡适《惠施公孙龙之哲学》。

第六章 墨学结论

我们已讲了墨学的两派：一是宗教的墨学，一是科学——哲学的墨学。如今且讲墨学的灭亡和所以灭亡的原因。

当韩非之时，墨学还很盛。所以《韩非子·显学篇》说：“世之显学，儒墨也。”韩非死于秦始皇十四年，当西历前233

年。到司马迁做《史记》时，不过一百五十年，那时墨学早已消灭，所以《史记》中竟没有墨子的列传。《孟子·荀卿列传》中说到墨子的一生，只有24个字。那轰轰烈烈，与儒家中分天下的墨家，何以消灭得这样神速呢？这其中的原因，定然很复杂，但我们可以悬揣下列的几个原因：

第一，由于儒家的反对。墨家极力攻击儒家，儒家也极力攻击墨家。孟子竟骂墨子兼爱为“无父”，为“禽兽”。汉兴以后，儒家当道，到汉武帝初年竟罢黜百家，独尊孔氏。儒家这样盛行，墨家自然没有兴盛的希望了。参看《荀子》攻击墨家之语，及《孔丛子·诘墨篇》。

第二，由于墨家学说之遭政客猜忌。其实墨学在战国末年，已有衰亡之象。那时战争最烈，各国政府多不很欢迎兼爱非攻的墨家。《管子》是战国末年的伪书。《立政》篇说：

> 寝兵之说胜，则险阻不守。兼爱之说胜，则士卒不战。

又《立政九败解》说：

> 人君唯毋唯毋二字合成一语辞，有唯字义。说详《读书杂志》。听寝兵，则群臣宾客莫敢言兵。……人君唯毋听兼爱之说，则视天下之民如其民，视国如吾国。语略同《兼爱上》。如是，则……射御勇力之士不厚禄，覆军杀将之臣不贵爵。……

又《韩非子·五蠹篇》说：

> 故不相容之事，不两立也。斩敌者受赏，而高慈惠之行；拔城者受爵禄，而信兼爱之说，……举行如此，治强不可得也。

这都是指墨家说的。可见那时墨学不但不见容于儒家，并且遭法家政客的疾忌。这也是墨学灭亡的一个大原因。

第三，由于墨家后进的"诡辩"太微妙了。别墨、惠施、公孙龙一般人，有极妙的学说。不用明白晓畅的文字来讲解，却用许多极怪僻的"诡辞"，互相争胜，"终身无穷"。那时代是一个危急存亡的时代，各国所需要的乃是军人政客两种人才，不但不欢迎这种诡辩，并且有人极力反对。如《韩非子·五蠹篇》说：

> 且世之所谓智者，微妙之言也。微妙之言，上智之所难知也。……夫治世之事，急者不得，则缓者非所务也。今所治之政，民间夫妇所明知者不用，而慕上知之论，则其于治反矣。故微妙之言，非民务也。

又《吕氏春秋》说，公孙龙与孔穿论"臧三耳"。本作藏三牙。今据《孔丛子》正。明日，孔穿对平原君说：

> 谓臧三耳甚难而实非也。谓臧两耳甚易而实是也。不知君将从易而是者乎？将从难而非者乎？

又《韩非子·问辩篇》说：

> 夫言行者，以功用为之的彀者也。……乱世之听言也，以难知为察，以博文为辩。……是以……坚白无厚之辞章，而宪令之法息。

这都是说别墨与公孙龙一般人的论辩，太"微妙"了，不能应用。墨学的始祖墨翟立说的根本在于实际的应用，如今别家也用"功用"为标准，来攻击墨学的后辈，可谓"以其人之道，还治其人之身"了。这不但可见墨学灭亡的一大原因，又可见狭义的功用主义的流弊了。

第九篇　庄　　子

第一章　庄子时代的生物进化论

一、庄子略传　庄子一生的事迹，我们不甚知道。据《史记》，庄子名周，是蒙人。曾作蒙漆园吏。《史记》又说他和梁惠王、齐宣王同时。我们知道他曾和惠施往来，又知他死在惠施之后。大概他死时当在西历纪元前275年左右，正当惠施、公孙龙两人之间。

《庄子》书，《汉书·艺文志》说有52篇。如今所存，只有33篇。共分内篇7，外篇15，杂篇11。其中内篇7篇，大致都可信。但也有后人加入的话。外篇和杂篇便更靠不住了。即如《胠箧篇》说田成子12世有齐国。自田成子到齐亡时，仅得12世。此依《竹书纪年》。若依《史记》，则但有十世耳。可见此篇决不是庄子自己做的。至于《让王》、《说剑》、《盗跖》、《渔父》诸篇，文笔极劣，全是假托。这26篇之中，至少有十分之九是假造的。大抵《秋水》、《庚桑楚》、《寓言》三篇最多可靠的材料。《天下篇》是一篇绝妙的后序，却决不是庄子自

作的。其余的许多篇，大概都是后人杂凑和假造的了。

《庄子·天下篇》说：

> 寂漠无形，变化无常；死与生欤？天地并欤？神明往欤？芒乎何之？忽乎何适？万物毕罗，莫足以归：——古之道术有在于是者。庄周闻其风而悦之。以谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞，时恣纵而不傥，不以觭见之也。以天下为沈浊不可与庄语，以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。独与天地精神往来，而不敖倪于万物。不谴是非，以与世俗处。……上与造物者游，而下与外死生无终始者为友。其于本也，弘大而辟，深闳而肆。其于宗也，可谓稠适而上遂矣。《释文》云：稠音调，本亦作调。虽然，其应于化而解于物也，其理不竭，其来不蜕，芒乎昧乎，未之尽者。

这一段评论庄子的哲学，最为简切精当。庄子的学说，只是一个"出世主义"。他虽与世俗处，却"独与天地精神往来，……上与造物者游，而下与外死生无终始者为友"。中国古代的出世派哲学至庄子始完全成立。我们研究他的哲学，且先看他的根据在什么地方。

二、万物变迁的问题　试看上文引的《天下篇》论庄子哲学的第一段便说："寂漠无形，变化无常；死与生欤？天地并欤？神明往欤？芒乎何之？忽乎何适？万物毕罗，莫足以归：——古之道术有在于是者。庄周闻其风而悦之。"可见庄子哲学的起点，只在一个万物变迁的问题。这个问题，从前的人也曾研究过。老子的"万物生于有，有生于无"，便是老子对于这问题的解决。孔子的"易"便是孔子研究这问题的结果。孔子以为万物起于简易而演为天下之至赜，又说刚柔

相推而生变化：这便是孔子的进化论。但是老子孔子都不曾有什么完备周密的进化论，又都不注意生物进化的一方面。到了墨子以后，便有许多人研究"生物进化"一个问题。《天下篇》所记惠施、公孙龙的哲学里面，有"卵有毛"、"犬可以为羊"、"丁子有尾"诸条，都可为证。《墨子·经上篇》说"为"有六种：（一）存，（二）亡，（三）易，（四）荡，（五）治，（六）化。《经说上》解"化"字说："龟买，化也。"买有变易之义。《经上》又说："化，征易也。"《经说》解这条说："化，若龟化为鹑。"征字训验，训证，是表面上的征验。"征易"是外面的形状变了。两条所举，都是"龟化为鹑"一例。此又可见当时有人研究生物变化的问题了。但是关于这问题的学说，最详细最重要的却在《列子》、《庄子》两部书里面。如今且先说《列子》书中的生物进化论。

三、《列子》书中的生物进化论　《列子》这部书本是后人东西杂凑的，所以这里面有许多互相冲突的议论。即如进化论，这书中也有两种。第一种说：

> 夫有形者生于无形，则天地安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具而未相离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑沦而未离也。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形埒。易变而为一，一变而为七，七变而为九。九变者，究也。乃复变而为一。一者形变之始也。清轻者，上为天。浊重者，下为地。……

这一大段全是《周易·乾凿度》的话。张湛注亦明言此。孔颖达《周易正义》引"夫有形者"至"故曰易也"一段，亦言引《乾凿度》，不言出自

《列子》也。《乾凿度》一书决非秦以前的书，这一段定是后人硬拉到《列子》书中去的。我们且看那第二种进化论如何说法：

> 有生，不生；有化，不化。不生者能生生；不化者能化化。……不生者疑独，不化者往复，其际不可终。疑独，其道不可穷。……故生物者不生，化物者不化。自生、自化、自形、自色、自智、自力、自消、自息谓之生，化、形、色、智、力、消、息者，非也。……故有生者，有生生者；有形者，有形形者；有声者，有声声者；有色者，有色色者；有味者，有味味者。生之所生者，死矣，而生生者未尝终。形之所形者，实矣，而形形者未尝有。声之所生者，闻矣，而声声者未尝发。色之所色者，彰矣，而色色者未尝显。味之所味者，尝矣，而味味者未尝呈。皆"无"为之职也。能阴能阳，能柔能刚；能短能长，能圆能方；能生能死，能暑能凉；能浮能沈，能宫能商；能出能没，能玄能黄；能甘能苦，能膻能香。无知也，无能也，而无不知也，而无不能也。《列子·天瑞篇》。

"疑独"的疑字，前人往往误解了。《说文》有两个疑字：一个作𠤕，训"定也"。从段氏说。一个作疑，训"惑也"。后人把两字并成一字。这段的疑字，如《诗经》"靡所止疑"及《仪礼》"疑立"的疑字，皆当作"定"解。疑独便是永远单独存在。

这一段说的是有一种"无"：无形、无色、无声、无味，却又是形声色味的原因；不生、不化，却又能生生化化。因为他自己不生，所以永久是单独的。疑独。因为他自己不化，所以化来化去终归不变。往复。这个"无"可不是老子的"无"了。

老子的“无”是虚空的空处。《列子》书的“无”，是一种不生、不化，无形色声味的原质。一切天地万物都是这个“无”“自生、自化、自形、自色、自智、自力、自消、自息”的结果。

既然说万物“自生、自化、自形、自色、自智、自力、自消、自息”，自然不承认一个主宰的“天”了。《列子》书中有一个故事，最足破除这种主宰的天的迷信。

> 齐田氏祖于庭，食客千人，中坐有献鱼雁者。田氏视之，乃叹曰：“天之于民厚矣！殖五谷，生鱼鸟，以为之用。”众客和之如响。鲍氏之子年十二，预于次，进曰：“不如君言。天地万物与我并生，类也。类无贵贱，徒以小大智力而相制，迭相食，非相为而生之。人取可食者而食之，岂天本为人生之？且蚊蚋噆肤，虎狼食肉，岂天本为蚊蚋生人，虎狼生肉者哉？”《说符篇》。

此即是老子“天地不仁，以万物为刍狗”和邓析“天之于人无厚也”的意思。这几条都不认“天”是有意志的，更不认“天”是有“好生之德”的。《列子》书中这一段更合近世生物学家所说优胜劣败、适者生存的话。

四、庄子书中的生物进化论　《庄子·秋水篇》说：

> 物之生也，若骤若驰，无动而不变，无时而不移。何为乎？何不为乎？夫固将自化。

“自化”二字，是《庄子》生物进化论的大旨。《寓言篇》说：

> 万物皆种也，以不同形相禅。始卒若环，莫得其伦。是谓天均。

“万物皆种也，以不同形相禅”，这十一个字竟是一篇“物种由来”。他说万物本来同是一类，后来才渐渐的变成各种“不

同形”的物类。却又并不是一起首就同时变成了各种物类。这些物类都是一代一代的进化出来的，所以说“以不同形相禅”。

这条学说可与《至乐篇》的末章参看。《至乐篇》说：

> 种有几，几读如字。《释文》读居岂反，非也。郭注亦作几何之几解，亦非也。得水则为㡭。得水土之际，则为蛙蠙之衣。生于陵屯，则为陵舄。陵舄得郁栖，则为乌足。乌足之根为蛴螬，其叶为胡蝶。胡蝶，胥也，化而为虫，生于灶下，其状若脱，其名为鸲掇。鸲掇千日，为鸟，其名为乾馀骨。乾馀骨之沫为斯弥，斯弥为食醯。颐辂生乎食醯。黄軦生乎九猷，瞀芮生乎腐蠸。羊奚比乎不箰久竹，生青宁。青宁生程，程生马，马生人，人又反入于机。万物皆出于机，皆入于机。此一节亦见《列子·天瑞篇》。惟《列子》文有误收后人注语之处，故更不可读。今但引《庄子》书文。

这一节，自古至今，无人能解。我也不敢说我懂得这段文字。但是其中有几个要点，不可轻易放过。（一）“种有几”的几字，决不作几何的几字解。当作几微的几字解。《易·系辞传》说：“几者，动之微，吉〔凶〕之先见者也。”正是这个几字。几字从丝，丝字从幺，本像生物胞胎之形。我以为此处的几字是指物种最初时代的种子，也可叫做元子。（二）这些种子，得着水，便变成了一种微生物，细如断丝，故名为㡭。到了水土交界之际，便又成了一种下等生物，叫做蛙蠙之衣。司马彪云：“物根在水土际，布在水中。就水上视之不见，按之可得。如张绵在水中。楚人谓之蛙玭之衣”。到了陆地上，便变成了一种陆生的生物，叫做陵舄。自此以后，一层一层的进化，一直进到最高等的人类。这节文字所举的植物动物的名字，如今虽不可

细考了，但是这个中坚理论，是显而易见，毫无可疑的。(三)这一节的末三句所用三个“机”字，皆当作“几”，即是上文“种有几”的几字。若这字不是承着上文来的，何必说“人又反入于机”呢。用“又”字和“反”字，可见这一句是回照“种有几”一句的。《易·系辞传》“极深而研几”一句，据《释文》一本几作机。可见几字误作机，是常有的事。从这个极微细的“几”一步一步的“以不同形相禅”，直到人类；人死了，还腐化成微细的“几”：所以说：“万物皆出于几，皆入于几。”这就是《寓言篇》所说“始卒若环，莫得其伦”了。这都是天然的变化，所以叫做“天均”。

这种生物进化论，说万物进化，都是自生自化，并无主宰。所以《齐物论》借影子作比喻。影说：

> 吾有待而然者耶？吾所待又有待而然者耶？

郭象说这一段最痛快。他说：

> 世或谓罔两待景，景待形，形待造物者。请问夫造物者，有耶？无耶？无也，则胡能造物哉？有也，则不足以物众形。故明乎众形之自物，而后始可与言造物耳。……故造物者无主，而物各自造。物各自造而无所待焉，此天地之正也。故彼我相因，形景俱生，虽复玄合，而非待也。明斯理也，将使万物各反所宗于体中而不待乎外。外无所谢而内无所矜，是以诱然皆生而不知所以生；同焉皆得而不知所以得也。……

《知北游》篇也说：

> 有先天地生者，物邪？物物者非物，物出不得先物也。犹其有物也。“犹其有物也”无已适按非物下疑脱一耶字。

西方宗教家往往用因果律来证明上帝之说。以为有因必有果，

有果必有因。从甲果推到乙因，从乙果又推到丙因，……如此类推，必有一个“最后之因”。那最后之因便是万物主宰的上帝。不信上帝的人，也用这因果律来驳他道：因果律的根本观念是“因必有果，果必有因”一条。如今说上帝是因，请问上帝的因，又是什么呢？若说上帝是“最后之因”，这便等于说上帝是“无因之果”，这便不合因果律了，如何还可用这律来证明有上帝呢！若说上帝也有因，请问“上帝之因”又以什么为因呢？这便是《知北游》篇说的“犹其有物也无已”。正如算学上的无穷级数，终无穷极之时，所以说是“无已”。可见万物有个主宰的天之说是不能成立的了。

五、进化之故　生物进化，都由自化，并无主宰。请问万物何以要变化呢？这话《庄子》书中却不曾明白回答。《齐物论》说：“恶识所以然？恶识所以不然？”这竟是承认不能回答这个问题了。但是《庄子》书中却也有许多说话和这问题有关。例如《齐物论》说：

> 民湿寝则腰疾偏死，鳅然乎哉？木处则惴栗恂惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？
>
> 民食刍豢，麋鹿食荐，蝍且甘带，鸱鸦嗜鼠。四者孰知正味？

又如《秋水》篇说：

> 骐骥骅骝一日而驰千里，捕鼠如狸狌：言殊技也。鸱鸺夜撮蚤，察毫末；昼出瞋目不见邱山：言殊性也。

这两节似乎都以为万物虽不同形，不同才性，不同技能，却各各适合于自己所处的境遇。但《庄子》书中并不曾明说这种“适合”Adaptation to environment。果否就是万物变迁进化的缘故。

这一层便是《庄子》生物进化论的大缺点。近世生物学者说生物所以变迁进化，都由于所处境遇 Environment。有种种需要，故不得不变化其形体机能，以求适合于境遇。能适合的，始能生存。不能适合，便须受天然的淘汰，终归于灭亡了。但是这个适合，有两种的分别：一种是自动的，一种是被动的。被动的适合，如鱼能游泳，鸟能飞，猿猴能升木，海狗能游泳，皆是。这种适合，大抵全靠天然的偶合，后来那些不能适合的种类都澌灭了，独有这些偶合的种类能繁殖，这便是"天择"了。自动的适合，是本来不适于所处的境遇，全由自己努力变化，战胜天然的境遇。如人类羽毛不如飞鸟，爪牙不如猛兽，鳞甲不如鱼鳖，却能造出种种器物制度，以求生存，便是自动的适合最明显的一例。《庄子》的进化论只认得被动的适合，却不去理会那更重要的自动的适合。所以说：

> 夫鹄不日浴而白，乌不日黔而黑。《天运》。

又说：

> 何为乎？何不为乎？夫固将自化。《秋水》。

又说：

> 化其万化而不知其禅之者，焉知其所终？焉知其所始？正而待之而已耳。

这是完全被动的、天然的生物进化论。

第二章　庄子的名学与人生哲学

上章所述的进化论，散见于《庄子》各篇中。我们虽不能确定这是庄周的学说，却可推知庄周当时大概颇受了这种学说的影响。依我个人看来，庄周的名学和人生哲学都与这

种完全天然的进化论很有关系。如今且把这两项分别陈说如下。

一、庄子的名学　庄子曾与惠施往来。惠施曾说："万物毕同毕异：此之谓大同异。"但是惠施虽知道万物毕同毕异，他却最爱和人辩论，"终身无穷"。庄周既和惠施来往，定然知道这种辩论。况且那时儒墨之争正烈，自然有许多激烈的辩论。庄周是一个旁观的人，见了这种争论，觉得两边都有是有非，都有长处，也都有短处。所以他说：

道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？道隐于小成，言隐于荣华，故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。《齐物论》。

"小成"是一部分不完全的；"荣华"是表面上的浮词。因为所见不远，不能见真理的全体；又因为语言往往有许多不能免的障碍陷阱，以致儒墨两家各是其是而非他人所是，各非其非而是他人所非。其实都错了。所以庄子又说：

辩也者有不见也。同上。

又说：

大知闲闲简文云：广博之貌。小知间间。《释文》云：有所间别也。大言淡淡李颐云：同是非也。今本皆作炎炎。《释文》云：李作淡。今从之。小言詹詹李云：小辩之貌。同上。

因为所见有偏，故有争论。争论既起，越争越激烈，偏见便更深了。偏见越争越深了，如何能分得出是非真伪来呢？所以说：

既使我与若辩矣。若胜我，我不若胜，若果是也？我果非也耶？我胜若，若不我胜，我果是也？而果非也耶？其或是也，或非也耶？其俱是也，其俱非也耶？我与若

不能相知也，则人固受其黮暗，吾谁使正之？使同乎若者正之，既与若同矣，恶能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，恶能正之？使异乎我与若者正之，既异乎我与若矣，恶能正之？使同乎我与若者正之，既同乎我与若矣，恶能正之？然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也耶？同上。

这种完全的怀疑主义，和墨家的名学恰成反对。《墨辩·经上》说：

辩，争彼也。辩胜，当也。《经说》曰：辩，或谓之牛〔或〕谓之非牛，是争彼也。是不俱当。不俱当，必或不当。

《经下》说：

谓辩无胜，必不当，说在辩。《经说》曰：谓，非谓同也，则异也。同则或谓之狗，其或谓之犬也。异则〔马〕或谓之牛，牛或谓之马也。俱无胜，是不辩也。辩也者，或谓之是，或谓之非。当者胜也。

辩胜便是当，当的终必胜：这是墨家名学的精神。庄子却大不以为然。他说你就胜了我，难道你便真是了，我便真不是了吗？墨家因为深信辩论可以定是非，故造出许多论证的方法，遂为中国古代名学史放一大光彩。庄子因为不信辩论可以定是非，所以他的名学的第一步只是破坏的怀疑主义。

但是庄子的名学，却也有建设的方面。他说因为人有偏蔽不见之处，所以争论不休。若能把事理见得完全透彻了，便不用争论了。但是如何才能见到事理之全呢？庄子说：

欲是其所非而非其所是，则莫若以明。《齐物论》。

“以明”，是以彼明此，以此明彼。郭象注说：“欲明无是无非，

则莫若还以儒墨反复相明。反复相明，则所是者非是，而所非者非非。非非则无非，非是则无是。”庄子接着说：

物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰：彼出于是，是亦因彼，彼是方生之说也。虽然，方生方死，方死方生。方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。是以圣人不由而照之于天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也，彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？

这一段文字极为重要。庄子名学的精义全在于此。“彼”即是“非是”。“是”与“非是”表面上是极端相反对的。其实这两项是互相成的。若没有“是”，更何处有“非是”？因为有“是”，才有“非是”。因为有“非是”，所以才有“是”。故说：“彼出于是，是亦因彼。”《秋水篇》说：

以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大；因其所小而小之，则万物莫不小。知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹矣。

以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无。知东西之相反而不可以相无，则功分定矣。

以趣观之，因其所然而然之，则万物莫不然；因其所非而非之，则万物莫不非。知尧桀之自然而相非，则趣操睹矣。

东西相反而不可相无，尧桀之自是而相非，即是“彼出于是，是亦因彼”的明例。“东”里面便含有“西”，“是”里面便含有“非是”。东西相反而不可相无，彼是相反而实相生相成。所以《齐物论》接着说：

彼是莫得其偶，谓之道枢。郭注：偶，对也。彼是相对而圣人两顺之。故无心者，与物冥而未尝有对于天下。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰：莫若以明。

这种议论，含有一个真理。天下的是非，本来不是永远不变的。世上无不变之事物，也无不变之是非。古代用人为牺牲，以祭神求福，今人便以为野蛮了。古人用生人殉葬，今人也以为野蛮了。古人以蓄奴婢为常事，如今文明国都废除了。百余年前，中国士夫喜欢男色，如袁枚的《李郎曲》，说来津津有味，毫不以为怪事，如今也废去了。西方古代也尚男色，哲学大家柏拉图于所著“一席话”Symposium。也畅谈此事，不以为怪。如今西洋久已公认此事为野蛮陋俗了。这都是显而易见之事。又如古人言“君臣之义无所逃于天地之间”，又说“不可一日无君”。如今便有大多数人不认这话了。又如古人有的说人性是善的，有的说是恶的，有的说是无善无恶可善可恶的。究竟谁是谁非呢？……举这几条，以表天下的是非也随时势变迁，也有进化退化。这便是庄子“是亦一无穷，非亦一无穷”的真义。《秋水篇》说：

昔者，尧舜让而帝，之哙让而绝；汤武争而王，白公争而灭。由此观之，争让之礼，尧桀之行，贵贱有时，未可以为常也。……故曰：“盖师是而无非，师治而无乱乎？”是未明天地之理万物之情者也。……帝王殊禅，三代殊继。差其时，逆其俗者，谓之篡夫。当其时，顺其俗者，谓之义之徒。

这一段说是非善恶随时势变化，说得最明白。如今的人，只是不明此理，所以生在20世纪，却要去摹仿那四千年前的尧舜；更有些人，教育20世纪的儿童，却要他们去学做二三千

年前的圣贤！

这个变化进化的道德观念和是非观念，有些和德国的海智尔相似。海智尔说人世的真伪是非，有一种一定的进化次序。先有人说“这是甲”，后有人说“这是非甲”，两人于是争论起来了。到了后来，有人说：“这个也不是甲，也不是非甲。这个是乙。”这乙便是甲与非甲的精华，便是集甲与非甲之大成。过了一个时代，又有人出来说“这是非乙”，于是乙与非乙又争起来了。后来又有人采集乙与非乙的精华，说“这是丙”。海智尔以为思想的进化，都是如此。今用图表示如下：

(1)	(2)	(3)
这是“甲”。	这是“非甲”。	这是“乙”。
(4)	(5)	(6)
这是“非乙”。	这是“丙”。	这是“非丙”。
(7)		
这是“丁”。		

这就是庄子说的“彼出于是，是亦因彼。……是亦彼也，彼亦是也。……彼亦一是非，此亦一是非。……是亦一无穷，非亦一无穷也”。

以上所说，意在指点出庄子名学的一段真理。但是庄子自己把这学说推到极端，便生出不良的效果。他以为是非既由于偏见，我们又如何能知自己所见不偏呢？他说：

> 庸讵知吾所谓知之非不知邪？庸讵知吾所谓不知之非知邪？《齐物论》。
>
> 吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已。

《养生主》。

计人之所知，不若其所不知；其生之时，不若其未生之时。以其至小，求穷其至大之域，是故迷乱而不能自得也。《秋水》。

“是亦一无穷，非亦一无穷”。我们有限的知识，如何能断定是非？倒不如安分守己听其自然罢。所以说：

可乎可，不可乎不可。道行之而成，物谓之而然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹。司马彪云：莛，屋梁也。楹，屋柱也。故郭注云：夫莛横而楹纵。厉与西施，恢恑憰怪，道通为一。其分也，成也。其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸。庸也者，用也。用也者，通也。通也者，得也。适得而几矣。因是已。《齐物论》。

这种理想，都由把种种变化都看作天道的运行。所以说：“道行之而成，物谓之而然。”既然都是天道，自然无论善恶好丑，都有一个天道的作用。不过我们知识不够，不能处处都懂得是什么作用罢了。“物固有所然，物固有所可；无物不然，无物不可，”四句是说无论什么都有存在的道理，既然如此，世上种种的区别，纵横、善恶、美丑、分合、成毁、……都是无用的区别了。既然一切区别都归无用，又何必要改良呢？又何必要维新革命呢？庄子因为能“达观”一切，所以不反对固有社会；所以要“不谴是非，以与世俗处”。他说：“唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸。”庸即是庸言庸行之庸，是世俗所通行通用的。所以说：“庸也者，用也。用也者，通也。通也者，得也。”既为世俗所通用，自然与世俗相投相得。所

以又说："适得而几矣，因是已。"因即是"仍旧贯"；即是依违混同，不肯出奇立异，正如上篇所引的话："物之生也，若驰若骤，无动而不变，无时而不移。何为乎？何不为乎？夫固将自化。"万物如此，是非善恶也是如此。何须人力去改革呢？所以说：

与其誉尧而非桀也，不如两忘而化其道。《大宗师》。

这种极端"不谴是非"的达观主义，即是极端的守旧主义。

二、庄子的人生哲学　上文我说庄子的名学的结果，便已侵入人生哲学的范围了。庄子的人生哲学，只是一个达观主义。达观本有多种区别，上文所说，乃是对于是非的达观。庄子对于人生一切寿夭、生死、祸福，也一概达观，一概归到命定。这种达观主义的根据，都在他的天道观念。试看上章所引的话：

化其万化而不知其禅之者。焉知其所终？焉知其所始？正而待之而已耳。

因为他把一切变化都看作天道的运行；又把天道看得太神妙不可思议了，所以他觉得这区区的我哪有作主的地位。他说：

庸讵知吾所谓"天"之非"人"乎？所谓"人"之非"天"乎？

那《大宗师》中说子舆有病，子祀问他："女恶之乎？"子舆答道：

亡。予何恶？浸假而化予之左臂以为鸡，予因以求时夜。浸假而化予之右臂以为弹，予因以求鸮炙。浸假而化予之尻以为轮，以神为马，予因而乘之，岂更驾哉？……且夫物之不胜天，久矣，吾又何恶焉？

后来子来又有病了，子犁去看他，子来说：

> 父母于子，东西南北，唯命之从。阴阳于人，不翅于父母。彼近吾死而我不听，我则悍矣，彼何罪焉？夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今大冶铸金，金踊跃曰："我且必为镆铘！"大冶必以为不祥之金。今一犯人之形而曰："人耳！人耳！"夫造化者必以为不祥之人。今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉？

又说子桑临终时说道：

> 吾思夫使我至此极者而弗得也。父母岂欲吾贫哉？天无私覆，地无私载，天地岂私贫我哉？求其为之者而不得也。然而至此极者，命也夫！

这几段把"命"写得真是《大宗师》篇所说："物之所不得遁。"既然不得遁逃，不如还是乐天安命。所以又说：

> 古之真人，不知说生，不知恶死。其出不䜣，其入不距。翛然而往，翛然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终。受而喜之，忘而复之。是之谓不以心揖一本作捐，一本作楫。道，不以人助天。是之谓真人。

《养生主》篇说庖丁解牛的秘诀只是"依乎天理，因其固然"八个字。庄子的人生哲学，也只是这八个字。所以《养生主篇》说老聃死时，秦失道：

> 适来，夫子时也。适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。

"安时而处顺"，即是"依乎天理，因其固然"，都是乐天安命的意思。《人间世》篇又说蘧伯玉教人处世之道，说：

> 彼且为婴儿，亦与之为婴儿。彼且为无町畦，亦与

> 之为无町畦。彼且为无崖，亦与之为无崖。达之，入于无疵。

这种话初看去好像是高超得很。其实这种人生哲学的流弊，重的可以养成一种阿谀依违、苟且媚世的无耻小人；轻的也会造成一种不关社会痛痒，不问民生痛苦，乐天安命，听其自然的废物。

三、结论　庄子的哲学，总而言之，只是一个出世主义。因为他虽然与世人往来，却不问世上的是非、善恶、得失、祸福、生死、喜怒、贫富，……一切只是达观，一切只要“正而待之”，只要“依乎天理，因其固然”。他虽在人世，却和不在人世一样，眼光见地处处都要超出世俗之上，都要超出“形骸之外”。这便是出世主义。因为他要人超出“形骸之外”，故《人间世》和《德充符》两篇所说的那些支离疏、兀者王骀、兀者申徒嘉、兀者叔山无趾、哀骀它、闉跂支离无脤、瓮㼜大瘿，或是天生，或由人刑，都是极其丑恶残废的人，却都能自己不觉得残丑，别人也都不觉得他们的残丑，都和他们往来，爱敬他们。这便是能超出“形骸之外”。《德充符》篇说：

> 自其异者视之，肝胆楚越也。自其同者视之，万物皆一也。……物视其所一，而不见其所丧，视丧其足，犹遗土也。

这是庄子哲学的纲领。他只要人能于是非、得失、善恶、好丑、贫富、贵贱，……种种不同之中，寻出一个同的道理。惠施说过：“万物毕同毕异，此之谓大同异。”庄子只是要人懂得这个道理，故说：“自其异者视之，肝胆楚越也。自其同者视之，万物皆一也。”庄子的名学和人生哲学，都只是要人知

道“万物皆一”四个大字。他的“不谴是非”、“外死生”、“无终始”、“无成与毁”，……都只是说“万物皆一”。《齐物论》说：

> 天下莫大于秋毫之末，而太山为小。莫寿乎殇子，而彭祖为夭。天地与我并生，而万物与我为一。

我曾用一个比喻来说庄子的哲学道：譬如我说我比你高半寸，你说你比我高半寸。你我争论不休，庄子走过来排解道：“你们二位不用争了罢，我刚才在那爱拂儿塔上Eiffel Towor。在巴黎，高九百八十四英尺有奇，为世界第一高塔。看下来，觉得你们二位的高低实在没有什么分别。何必多争，不如算作一样高低罢。”他说的“辩也者，有不见也”，只是这个道理。庄子这种学说，初听了似乎极有道理。却不知世界上学识的进步只是争这半寸的同异；世界上社会的维新，政治的革命，也只是争这半寸的同异。若依庄子的话，把一切是非同异的区别都看破了，说太山不算大，秋毫之末不算小；尧未必是，桀未必非：这种思想，见地固是“高超”，其实可使社会国家世界的制度习惯思想永远没有进步，永远没有革新改良的希望。庄子是知道进化的道理，但他不幸把进化看作天道的自然，以为人力全无助进的效能，因此他虽说天道进化，却实在是守旧党的祖师。他的学说实在是社会进步和学术进步的大阻力。

第十篇　荀子以前的儒家

第一章　大学与中庸

研究古代儒家的思想，有一层大困难。因为那些儒书，这里也是“子曰”，那里也是“子曰”。正如上海的陆稿荐，东也是，西也是，只不知哪一家是真陆稿荐。此不独儒家为然。希腊哲学亦有此弊。柏拉图书中皆以梭格拉底为主人。又披塔格拉 Pythagorag 学派之书，多称“夫子曰”。我们研究这些书，须要特别留神，须要仔细观察书中的学说是否属于某个时代。即如《礼记》中许多儒书，只有几篇可以代表战国时代的儒家哲学。我们如今只用一部《大学》，一部《中庸》，一部《孟子》，代表西历前第四世纪和第三世纪初年的儒家学说。

《大学》一书，不知何人所作。书中有“曾子曰”三字，后人遂以为是曾子和曾子的门人同作的。这话固不可信。但是这部书在《礼记》内比了那些《仲尼燕居》、《孔子闲居》诸篇，似乎可靠。《中庸》古说是孔子之孙子思所作。大概《大学》和《中庸》两部书都是孟子、荀子以前的儒书。我这句

话，并无他种证据，只是细看儒家学说的趋势，似乎孟子、荀子之前总该有几部这样的书，才可使学说变迁有线索可寻。不然，那极端伦常主义的儒家，何以忽然发生了一个尊崇个人的孟子？那重君权的儒家，何以忽然生出一个鼓吹民权的孟子？那儒家的极端实际的人生哲学，何以忽然生出孟子和荀子这两派心理的人生哲学？若《大学》、《中庸》这两部书是孟子、荀子以前的书，这些疑问便都容易解决了。所以我以为这两部书大概是前四纪的书，但是其中也不能全无后人加入的材料。《中庸》更为驳杂。

《大学》和《中庸》两部书的要点约有三端，今分别陈说如下：

第一，方法　《大学》、《中庸》两部书最重要的在于方法一方面。此两书后来极为宋儒所推尊，也只是为此。程子论《大学》道："于今可见古人为学次第者，独赖此篇之存。"朱子序《中庸》道："历选前圣之书，所以提挈纲维，开示蕴奥，未有若是其明且尽者也。"可证。《大学》说："大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。……物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。"本末、终始、先后，便是方法问题。《大学》的方法是：

> 古之欲明明德于天下者，先治其国。欲治其国者，先齐其家。欲齐其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先诚其意。欲诚其意者，先致其知。致知在格物。
>
> 物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。

《中庸》的方法总纲是：

天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。

诚者，天之道也。诚之者，人之道也。《孟子·离娄篇》也有此语。诚之作思诚。自诚明，谓之性。自明诚，谓之教。

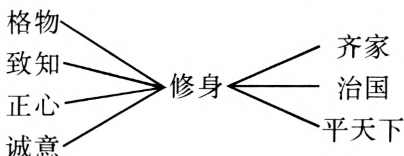
又说“诚之”之道：

博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。

“行”的范围，仍只是“君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也”。与《大学》齐家、治国、平天下，略相同。

《大学》、《中庸》的长处只在于方法明白，条理清楚。至于那“格物”二字究竟作何解说？“尊德性”与“道问学”究竟谁先谁后？这些问题乃是宋儒发生的问题，在当时都不成问题的。

第二，个人之注重　我从前讲孔门弟子的学说时，曾说孔门有一派把一个“孝”字看得太重了，后来的结果，便把个人埋没在家庭伦理之中。“我”竟不是一个“我”，只是“我的父母的儿子”。例如“战陈无勇”一条，不说我当了兵便不该如此，却说凡是孝子，便不该如此。这种家庭伦理的结果，自然生出两种反动：一种是极端的个人主义，如杨朱的为我主义，不肯“损一毫利天下”；一种是极端的为人主义，如墨家的兼爱主义，要“视人之身若其身，视人之家若其家，视人之国若其国”。有了这两种极端的学说，不由得儒家不变换他们的伦理观念了。所以《大学》的主要方法，如上文所引，把“修身”作一切的根本。格物、致知、正心、诚意，都是修身的工夫。齐家、治国、平天下，都是修身的效果。这个“身”，这个“个人”，便是一切伦理的中心点。如下图：



《孝经》说：

> 自天子至于庶人，孝无终始，而患不及者，未之有也。

《大学》说：

> 自天子至于庶人，壹是皆以修身为本。

这两句“自天子至于庶人”的不同之处，便是《大学》的儒教和《孝经》的儒教大不相同之处了。

又如《中庸》说：

> 故君子不可以不修身。思修身，不可以不事亲。思事亲，不可以不知人。思知人，不可以不知天。

曾子说的“大孝尊亲，其次弗辱”，这是“思事亲不可以不修身”。这和《中庸》说的“思修身不可以不事亲”恰相反。一是“孝”的人生哲学，一是“修身”的人生哲学。

《中庸》最重一个“诚”字。诚即是充分发达个人的本性。所以说：“诚者，天之道也。诚之者，人之道也。”这一句当与“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”三句合看。人的天性本来是诚的，若能依着这天性做去，若能充分发达天性的诚，这便是“教”，这便是“诚之”的工夫。因为《中庸》把个人看作本来是含有诚的天性的，所以他极看重个人的地位，所以说：“君子素其位而行，不愿乎其外”；所以说：“君子无入而不自得焉”；所以说：

> 唯天下至诚为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；

> 能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。

《孝经》说：

> 人之行莫大于孝，孝莫大于严父，严父莫大于配天。

《孝经》的最高目的是要把父"配天"，像周公把后稷配天，把文王配上帝之类。《中庸》的至高目的，是要充分发达个人的天性，使自己可以配天，可与"天地参"。

第三，心理的研究　《大学》和《中庸》的第三个要点是关于心理一方面的研究。换句话说，儒家到了《大学》、《中庸》时代，已从外务的儒学进入内观的儒学。那些最早的儒家只注重实际的伦理和政治，只注重礼乐仪节，不讲究心理的内观。即如曾子说"吾日三省吾身"，似乎是有点内省的工夫了。及到问他省的甚么事，原来只是"为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？"还只是外面的伦理，那时有一派孔门弟子，却也研究心性的方面。如王充《论衡·本性篇》所说宓子贱、漆雕开、公孙尼子论性情与周人世硕相出入。如今这几个人的书都不传了。《论衡》说："世硕以为人性有善有恶，……善恶在所养。"据此看来，这些人论性的学说，似乎还只和孔子所说"性相近也、习相远也：惟上智与下愚不移"的话相差不远。若果如此，那一派人论性，还不能算得"心理的内观"。到了《大学》便不同了。《大学》的重要心理学说，在于分别"心"与"意"。孔颖达《大学疏》说："揔包万虑谓之心，为情所忆念谓之意。"这个界说不甚明白，大概心有所在便是意。今人说某人是何"居心"？也说是何"用意"？两句同意。大概《大学》的"意"字只是"居心"。《大学》说：

> 所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。故君子必慎其独也。小人闲居为不善，无所不至；见君子而后厌然掩其不善而著其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣？此谓诚于中，形于外。故君子必慎其独也。

如今人说“居心总要对得住自己”，正是此意。这一段所说，最足形容我上文说的“内观的儒学”。

大凡论是非善恶，有两种观念：一种是从“居心”Attitude；motive一方面立论，一种是从“效果”Effects；Consequences一方面立论。例如秦楚交战，宋牼说是不利，孟轲说是不义。义不义是居心，利不利是效果。《大学》既如此注重诚意，自然偏向居心一方面。所以《大学》的政治哲学说：

> 是故君子先慎乎德。……德者，本也。财者，末也。外本内末，争民施夺。

又说：

> 此谓国不以利为利，以义为利也。长国家而务财用者，必自小人矣。

这种极端非功利派的政治论，根本只在要诚意。

《大学》论正心，与《中庸》大略相同。《大学》说：

> 所谓修身在正其心者；身有所忿懥，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正。心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。〔颜渊问仁，子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”〕丰坊石经本有此二十二字，周从龙《遵古编》云：旧原有此二十二字，后为唐明皇削去。此谓修身在正其心。

《中庸》说：

喜怒哀乐之未发，谓之中。发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之达道也。

大学说的“正”，就是《中庸》说的“中”。但《中庸》的“和”，却是进一层说了。若如《大学》所说，心要无忿懥、无恐惧、无好乐、无忧患，岂不成了木石了。所以《中庸》只要喜怒哀乐发得“中节”，便算是和。喜怒哀乐本是人情，不能没有。只是平常的人往往太过了，或是太缺乏了，便不是了。所以《中庸》说：

道之不明也，我知之矣；知者过之，愚者不及也。道之不行也，我知之矣；贤者过之，不肖者不及也。人莫不饮食也，鲜能知味也。明行两字，今本皆倒置。今据北宋人引经文改正。

《中庸》的人生哲学只是要人喜怒哀乐皆无过无不及。譬如饮食，只是要学那“知味”的人适可而止，不当吃坏肚子，也不当打饿肚子。

第二章　孟　子

一、孟子考　孟轲，邹人。曾受业于子思的门人，孟子的生死年岁，颇不易考定。据明人所纂《孟子谱》，孟子生于周烈王四年四月二日，死于赧王二十六年十一月十五，年 84。吕元善《圣门志》所纪年与《孟子谱》同。此等书是否有根据，今不可知。但所说孟子生于周烈王四年，颇近理。臧庸作孟子年表以己意移前 4 年，似可不必。近人考证孟子见梁惠王时当为惠王后元十五年左右。《史记》说在惠王三十五年，是不可信的。若孟子生在烈王四年，西历前 372。则见惠王时年已五十余，

故惠王称他为"叟"。至于他死的年，便不易定了。《孟子谱》所说，也还有理。若《孟子》书是他自己作的，则书中既称鲁平公的谥法，孟子定死在鲁平公之后。平公死在赧王十九年，《通鉴》作十八年。《孟子谱》说孟子死在赧王二十六年，西历前289。似乎相差不远。但恐《孟子》这书未必是他自己作的。

二、论性　孟子同时有几种论性的学说。《告子篇》说：

告子曰："性无善无不善也。"或曰："性可以为善，可以为不善。是故文武兴则民好善，幽厉兴则民好暴。"或曰："有性善，有性不善。是故以尧为君而有象，以瞽瞍为父而有舜。"……今曰性善，然则彼皆非欤？

孟子总答这三说道：

乃若其情。翟灏《孟子考异》引《四书辨疑》云："下文二才字与此情字上下相应，情乃才字之误。"适按：孟子用情字与才字同义。《告子篇》"牛山之木"一章中云："人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性也哉。"又云："人见其禽兽也，而以为未尝有才焉，此岂人之情也哉。"可以为证。则可以为善矣。乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。恻隐之心，人皆有之。羞恶之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也。羞恶之心，义也。恭敬之心，礼也。是非之心，智也。仁义礼智非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰求则得之，舍则失之。或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。

这一段可算得孟子说性善的总论。《滕文公篇》说："孟子道性善，言必称尧舜。"此可见性善论在孟子哲学中可算得中心问题。如今且仔细把他说性善的理论分条陈说如下：

（1）人的本质同是善的　上文引孟子一段中的“才”便是材料的材。孟子叫做“性”的，只是人本来的质料，所以孟子书中“性”字、“才”字、“情”字可以互相通用。参看上节情字下的按语。汉儒董仲舒《春秋繁露·深察名号篇》曰：“如其生之自然之资，谓之性。性者，质也。”又曰：“天地之所生，谓之性情。……情亦性也。”可供参证。孟子的大旨只是说这天生的本质，含有善的“可能性”。可能性说见八篇末章。如今先看这本质所含是哪几项善的可能性。

（甲）人同具官能　第一项便是天生的官能。孟子以为无论何人的官能，都有根本相同的可能性。他说：

> 故凡同类者，举相似也。何独至于人而疑？之圣人与我同类者。故龙子曰：“不知足而为屦，我知其不为蒉也。”屦之相似，天下之足同也。口之于味，有同耆也。易牙先得我口之所耆者也。如使口之于味也，其性与人殊，若犬马之与我不同类也，则天下何耆皆从易牙之于味也？至于味，天下期于易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然，至于声，天下期于师旷，是天下之耳相似也。惟目亦然。……故曰口之于味也，有同耆焉。耳之于声也，有同听焉。目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者，何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。《告子》。

（乙）人同具“善端”　董仲舒说，引书同上。“性有善端，动之爱父母。善于禽兽，则谓之善。此孟子之善。”这话说孟子的大旨很切当。孟子说人性本有种种“善端”，有触即发，不待教育。他说：

人皆有不忍人之心。……今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心：非所以内交于孺子之父母也；非所以要誉于乡党朋友也；非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。《公孙丑》。参看上文所引《告子篇》语。那段中，辞让之心，作恭敬之心，馀皆同。

（丙）人同具良知良能　孟子的知识论全是"生知"Knowledge a priori 一派。所以他说四端都是"我固有之也，非由外铄我也"。四端之中，恻隐之心、羞恶之心和恭敬之心，都近于感情的方面。至于是非之心，便近于知识的方面了。孟子自己却不曾有这种分别。他似乎把四端包在"良知良能"之中；而"良知良能"却不止这四端。他说：

人之所不学而能者，其良能也。所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲也。及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也。敬长，义也。《尽心》。

良字有善义。孟子既然把一切不学而能不虑而知的都认为"良"，所以他说：

大人者，不失其赤子之心者也。《离娄》。

以上所说三种，官能、善端及一切良知良能。都包含在孟子叫做"性"的里面。孟子以为这三种都有善的可能性，所以说性是善的。

（2）人的不善都由于"不能尽其才"　人性既然是善的，一切不善的，自然都不是性的本质。孟子以为人性虽有种种善的可能性，但是人多不能使这些可能性充分发达。正如

《中庸》所说："惟天下至诚为能尽其性。"天下人有几个这样"至诚"的圣人？因此便有许多人渐渐的把本来的善性湮没了，渐渐的变成恶人。并非性有善恶，只是因为人不能充分发达本来的善性，以致如此。所以他说：

若夫为不善，非其才之罪也。……或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。

推原人所以"不能尽其才"的缘故，约有三种：

（甲）由于外力的影响　孟子说：

人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。《告子》。

富岁子弟多赖，凶岁子弟多暴。非天之降才尔殊也。其所以陷溺其心者然也。今夫麰麦，播种而耰之，其地同，树之时又同，浡然而生，至于日至之时皆熟矣。虽有不同，则地有肥硗，雨露之养，人事之不齐也。同上。

这种议论，认定外界境遇对于个人的影响，和当时的生物进化论见第九篇。颇相符合。

（乙）由于自暴自弃　外界的势力，还有时可以无害于本性。即举舜的一生为例：

舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者，几希。及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也。《尽心》。

但是人若自己暴弃自己的可能性，不肯向善，那就不可救了。所以他说：

自暴者，不可与有言也。自弃者，不可与有为也。言

非礼义，谓之自暴也。吾身不能居仁由义，谓之自弃也。《离娄》。

又说：

虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也。旦旦而伐之，可以为美乎？其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者，几希。则其旦昼之所为，有梏亡之矣。梏之反覆，则其夜气不足以存。夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉？《告子》。

（丙）由于"以小害大以贱害贵"　还有一个"不得尽其才"的原因，是由于"养"得错了。孟子说：

体有贵贱，有小大。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人。《告子》。

哪一体是大的贵的？哪一体是小的贱的呢？孟子说：

耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也，此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。《告子》。

其实这种议论，大有流弊。人的心思并不是独立于耳目五官之外的。耳目五官不灵的，还有什么心思可说？中国古来的读书人的大病根正在专用记忆力，却不管别的官能。到后来只变成一班四肢不灵、五官不灵的废物！

以上说孟子论性善完了。

三、个人的位置　上章说，《大学》、《中庸》的儒学已把个人位置抬高了，到了孟子更把个人看得十分重要。他信人性是善的，又以为人生都有良知良能和种种"善端"。所以他

说：

万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉！《尽心》。

更看他论“浩然之气”：

其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。《公孙丑》。

又看他论“大丈夫”：

居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志与民由之，不得志独行其道。

富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈：此之谓大丈夫。《滕文公》。

因为他把个人的人格，看得如此之重，因为他以为人性都是善的，所以他有一种平等主义。他说：

圣人与我同类者。《告子》。

何以异于人哉？尧舜与人同耳。《离娄》。

彼丈夫也，我丈夫也。吾何畏彼哉？《滕文公》。

舜何人也，予何人也。有为者亦若是。同上。

但他的平等主义，只是说人格平等，并不是说人的才智德行都平等。孟子很明白经济学上“分工”的道理。即如《滕文公篇》许行一章，说社会中“有大人之事，有小人之事”，“或劳心，或劳力”，说得何等明白！

又如孟子的政治学说很带有民权的意味。他说：

民为贵，社稷次之，君为轻。

君之视民如土芥，则臣视君如寇仇。

这种重民轻君的议论，也是从他的性善论上生出来的。

四、教育哲学　孟子的性善论，不但影响到他的人生观，并且大有影响于他的教育哲学。他的教育学说有三大要点，都

于后世的教育学说大有关系。

（甲）自动的　孟子深信人性本善，所以不主张被动的和逼迫的教育，只主张各人自动的教育。他说：

> 君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安。居之安，则资之深。资之深，则取之左右逢其原。故君子欲其自得之也。《离娄》。

《公孙丑》篇论养气的一段，可以与此印证：

> 必有事焉而勿正。心勿忘，勿助长也。无若宋人然，宋人有闵其苗之不长而揠之者，芒芒然归，谓其人曰："今日病矣！予助苗长矣！"其子趋而往视之，苗则槁矣。天下之不助苗长者，寡矣。以为无益而舍之者，不耘苗者也。助之长者，揠苗者也。非徒无益，而又害之。

孟子说"君子之所以教者五"，那第一种是"有如时雨化之者"。不耘苗也不好，揠苗也不好，最好是及时的雨露。

（乙）养性的　人性既本来是善的，教育的宗旨只是要使这本来的善性充分发达。孟子说：

> 人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。《离娄》。

教育只是要保存这"人之所以异于禽兽"的人性。《孟子》书中说此点最多，不用细举了。

（丙）标准的　教育虽是自动的，却不可没有标准。孟子说：

> 羿之教人射必至于彀，学者亦必至于彀。大匠诲人必以规矩，学者亦必以规矩。《告子》。

又说：

> 大匠不为拙工改废绳墨，羿不为拙射废其彀率。君

> 子引而不发，跃如也。中道而立，能者从之。《尽心》。

这标准的教育法，依孟子说来，是教育的最捷径。他说：

> 圣人既竭目力焉，继之以规矩准绳，以为方圆平直，不可胜用也。既竭耳力焉，继之以六律正五音，不可胜用也。《离娄》。

前人出了多少力，才造出这种种标准。我们用了这些标准，便可不劳而得前人的益处了。这是标准的教育法的原理。

五、政治哲学　孟子的政治哲学很带有尊重民权的意味，上文已略说过了。孟子的政治哲学与孔子的政治哲学有一个根本不同之处。孔子讲政治的中心学说是“政者，正也”，他的目的只要“正名”、“正己”、“正人”，以至于“君君、臣臣、父父、子子”的理想的郅治。孟子生在孔子之后一百多年，受了杨墨两家的影响凡攻击某派最力的人，便是受那派影响最大的人。孟子攻杨墨最力，其实他受杨墨影响最大。荀子攻击辩者，其实他得辩者的影响很大。宋儒攻击佛家，其实若没有佛家，又哪有宋儒。故不但尊重个人，尊重百姓过于君主。这是老子、杨朱一派的影响。有这种无形的影响，故孟子的性善论遂趋于极端，遂成“万物皆备于我”的个人主义。还要使百姓享受乐利。这是墨家的影响，孟子自不觉得。孟子论政治不用孔子的“正”字，却用墨子的“利”字。但他又不肯公然用“利”字，故用“仁政”两字。他对当时的君主说道：“你好色也不妨，好货也不妨，好田猎也不妨，好游玩也不妨，好音乐也不妨。但是你好色时，须念国中有怨女旷夫；你好货时，须念国中穷人的饥寒；你出去打猎、作乐游玩时，须念国中的百姓有父子不相见，兄弟妻子离散的痛苦。总而言之，你须要能善推其所为，你须要行仁政。”这是孟子政治学说的中心点。这可不是孔子“正”字的政治哲学了。若用西方政治学的名词，

我们可说孔子的，是“爸爸政策”；Paternalism 或译父性政策。孟子的，是“妈妈政策”。Maternalism 或译母性政策。爸爸政策要人正经规矩，要人有道德；妈妈政策要人快活安乐，要人享受幸福。故孟子所说如：“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜无失其时，七十者可以食肉矣。”这一类“衣帛食肉”的政治，简直是妈妈的政治。这是孔子、孟子不同之处。孔子有时也说富民，孟子有时也说格君心。但这都不是他们最注意的。后人不知道这个区别代表一百多年儒家政治学说的进化，所以爸爸妈妈的分不清楚：一面说仁民爱物，一面又只知道正心诚意。这就是没有历史观念的大害了。

孟子的政治学说含有乐利主义的意味，这是万无可讳的。但他同时又极力把义利两字分得很严。他初见梁惠王，一开口便驳倒他的“利”字；他见宋牼，也劝他莫用“利”字来劝秦楚两国停战。细看这两章，可见孟子所攻击的“利”字只是自私自利的利。大概当时的君主官吏都是营私谋利的居多。这种为利主义，与利民主义绝相反对。故孟子说：

> 今之事君者曰：“我能为君辟土地，充府库。”今之所谓良臣，古之所谓民贼也！《告子》。
>
> 庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩：此率兽而食人也！《梁惠王》。

孟子所攻击的“利”，只是这种利。他所主张的“仁义”，只是最大多数的最大乐利。他所怕的是言利的结果必至于“上下交征利”；必至于“君臣父子兄弟终去仁义，怀利以相接”。到了“上下交征利”、“怀利以相接”的地位，便要做出“率兽而食人”的政策了。所以孟子反对“利”的理由，还只是因为这种“利”究竟不是真利。

第十一篇 荀 子

第一章 荀 子

一、荀子略传 荀子名况，字卿，赵人。曾游学于齐国，后来又游秦，《强国篇》应侯问入秦何见。按应侯作相当赵孝成王初年。又游赵，《议兵篇》孙卿议兵于赵孝成王前。(赵孝成王当西历前265至245年)。末后到楚。那时春申君当国，使荀卿作兰陵令。此事据《史记·年表》在楚考烈王八年（前255)。春申君死后。前238。荀卿遂在兰陵住家，后来遂死在兰陵。

荀卿生死的年代，最难确定。请看王先谦《荀子集解》所录诸家的争论，便可见了。最可笑的是刘向的《孙卿书序》。刘向说荀卿曾与孙膑议兵。孙膑破魏在前341年。到春申君死时，荀卿至少是一百三四十岁了。又刘向与诸家都说荀卿当齐襄王时最为老师。襄王即位在前283年，距春申君死时，还有45年。荀卿死在春申君之后，大约在前230年左右。即使他活了80岁，也不能在齐襄王时便“最为老师”了。我看这种种错误纷争，都由于《史记》的《孟子荀卿列传》。如今

且把这一段《史记》抄在下面：

> 荀卿，赵人。年五十，始来游学于齐。驺衍〔之术，迂大而闳辩。奭也文具难施。淳于髡久与处，时有得善言。故齐人颂曰："谈天衍，雕龙奭，炙穀过髡。"〕田骈之属皆已死齐襄王时，而荀卿最为老师。齐尚修列大夫之缺，而荀卿三为祭酒焉。……

这段文字有两个易于误人之处：（一）荀卿"来游学于齐"以下，忽然夹入驺衍、驺奭、淳于髡三个人的事实，以致刘向误会了，以为荀卿50岁游齐，正在稷下诸先生正盛之时。刘向序上称"方齐宣王威王之时"，下称"是时荀卿年五十始来游学"。不知这一段不相干的事实，乃是上文论"齐有三驺子"一节的错简。本文当作"驺衍田骈之属，……"那些荒谬的古文家，不知这一篇《孟子荀卿列传》最多后人添插的材料，如末段记墨翟的二十四字文理不通，或是后人加入的。却极力夸许这篇文字，文气变化不测，突兀神奇；还把他选来当古文读，说这是太史公的笔法，岂不可笑！（二）本文的"齐襄王时"四个字，当连上文，读"驺衍田骈之属，皆已死齐襄王时"。那些荒谬的人，不通文法，把这四字连下文，读成"齐襄王时，而荀卿最为老师"。不知这四字在文法上是一个"状时的读"；状时的读，与所状的本句，决不可用"而"字隔开，隔开便不通了。古人也知这一段可疑，于是把"年五十"改为"年十五"。谢墉校，依《风俗通》改如此。不知本文说的"年五十始来游学"。这个"始"字含有来迟了的意思。若是"年十五"，决不必用"始"字了。

所以依我看来，荀卿游齐，大概在齐襄王之后，所以说他"年五十始来游学于齐，驺衍田骈之属皆已死齐襄王时，而荀卿最为老师"。这文理很明显，并且与荀卿一生事迹都相合。

如今且作一年表如下：

西历前265至260荀卿年五十游齐。

同 260至255入秦，见秦昭王及应侯。

同 260（255?）至250游赵，见孝成王。

同 250至238游楚，为兰陵令。

同 230左右 死于兰陵。

至于《盐铁论》所说，荀卿至李斯作丞相时才死，那更不值得驳了。李斯作丞相在前213年。当齐襄王死后五十二年了。

我这一段考据，似乎太繁了。我的本意只因为古人对于这个问题，不大讲究，所以不嫌说得详细些，参观第六篇第一章。要望学者读古书总须存个怀疑的念头，不要作古人的奴隶。

二、《荀子》 《汉书·艺文志》:《孙卿子》32篇，又有赋10篇。今本《荀子》32篇，连赋5篇、诗2篇在内。大概今本乃系后人杂凑成的。其中有许多篇，如《大略》、《宥坐》、《子道》、《法行》等，全是东拉西扯拿来凑数的。还有许多篇的分段全无道理：如《非相》篇的后两章，全与"非相"无干；又如《天论》篇的末段，也和《天论》无干。又有许多篇，如今都在大戴小戴的书中，如《礼论》、《乐论》、《劝学》诸篇。或在《韩诗外传》之中，究竟不知是谁抄谁。大概《天论》、《解蔽》、《正名》、《性恶》四篇全是荀卿的精华所在。其余的20余篇，即使真不是他的，也无关紧要了。

三、荀子与诸子的关系 研究荀子学说的人，须要注意荀子和同时的各家学说都有关系。他的书中，有许多批评各家的话，都很有价值。如《天论》篇说：

> 慎子有见于后，无见于先。老子有见于诎，无见于信。同伸。墨子有见于齐，无见于畸。宋子有见于少，无

见于多。宋子即宋钘。他说："人之情欲寡，而皆以己之情为欲多。"荀卿似是说他只有见于少数人的情性，却不知多数人的情性。杨倞注似有误解之处。有后而无先，则群众无门。有诎而无信，则贵贱不分。有齐而无畸，则政令不施。有少而无多，则群众不化。

又如《解蔽》篇说：

> 墨子蔽于用而不知文。宋子蔽于欲而不知得。慎子蔽于法而不知贤。申子蔽于势而不知知。惠子蔽于辞而不知实。庄子蔽于天而不知人。故由用谓之，道尽利矣。由俗杨云：俗当为欲。谓之，道尽嗛矣。杨云：嗛与慊同，快也。由法谓之，道尽数矣。由势谓之，道尽便矣。由辞谓之，道尽论矣。由天谓之，道尽因矣。

又《非十二子》篇论它嚣、魏牟"纵情性，安恣睢，禽兽之行，不足以合文通治"。陈仲、史鳅"忍情性，綦谿利跂，苟以分异人为高，不足以合大众，明大分"。墨翟、宋钘"不知壹天下建国家之权称，上功用，大俭约，而僈差等，曾不足以容辨异，县君臣"。慎到、田骈"尚法而无法，下修而好作"下修"王念孙校当作"不循"似是。……不足以经国定分"。惠施、邓析"好治怪说，玩琦辞，甚察而不惠，王校惠当作急。辩而无用，多事而寡功，不可以为治纲纪"。子思、孟子"略法先王而不知其统，……案往旧造说，谓之五行；甚僻远而无类，幽隐而无说，闭约而无解"。《韩诗外传》无子思孟子二人。

此外尚有《富国》篇和《乐论》篇驳墨子的节用论和非乐论；又有《正论》篇驳宋子的学说；又有《性恶》篇驳孟子的性善论；又《正名》篇中驳"杀盗非杀人也"诸说。

这可见荀子学问很博，曾研究同时诸家的学说。因为他

这样博学，所以他的学说能在儒家中别开生面，独创一种很激烈的学派。

参考书举要

《荀子》注以王先谦《荀子集解》为最佳。顷见日本久保爱之《荀子增注》，注虽不佳，而所用校勘之宋本元本颇足供参证。

第二章　天　与　性

一、论天　荀子批评庄子的哲学道："庄子蔽于天而不知人。……由天谓之，道尽因矣。"这两句话不但是庄子哲学的正确评判，并且是荀子自己的哲学的紧要关键。庄子把天道看得太重了，所以生出种种的安命主义和守旧主义。说详第九篇。荀子对于这种学说，遂发生一种激烈的反响。他说：

> 惟圣人为不求知天。《天论》。

又说：

> 故君子敬其在己者，而不慕其在天者。小人错其在己者，而慕其在天者。君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日进也。小人错其在己者而慕其在天者，是以日退也。同。

这是儒家本来的人事主义，和孔子的"未能事人，焉能事鬼"同一精神。即如"道"字，老子、庄子都解作那无往不在、无时不存的天道；荀子却说：

> 道者，非天之道，非地之道，人之所以道也。君子之所道也。《儒效》。此依宋本。

又说：

道者何也？曰：君道也。君者何也？曰：能群也。《君道》。

所以荀子的哲学全无庄子一派的神秘气味。他说：

天行有常不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；循道而不忒，从王念孙校。则天不能祸。故水旱不能使之饥，寒暑不能使之疾，袄怪不能使之凶。……故明于天人之分，则可谓至人矣。不为而成，不求而得，夫是之为天职。如是者虽深，其人不加虑焉；虽大，不加能焉；虽精，不加察焉。夫是之谓不与天争职。天有其时，地有其财，人有其治。夫是之谓能参。舍其所以参，而愿其所参，则惑矣。《天论》。

荀子在儒家中最为特出，正因为他能用老子一般人的"无意志的天"，来改正儒家墨家的"赏善罚恶"有意志的天；同时却又能免去老子、庄子天道观念的安命守旧种种恶果。

荀子的"天论"，不但要人不与天争职，不但要人能与天地参，还要人征服天行以为人用。他说：

大天而思之，孰与物畜而制裁之？王念孙云：依韵，制之当作裁之。适案依杨注，疑当作"制裁之"，涉下误脱耳。从天而颂之，孰与制天命而用之？望时而待之，孰与应时而使之？因物而多之，孰与骋能而化之？思物而物之，孰与理物而勿失之也？愿于物之所以生，孰与有物之所以成？故错人而思天，则失万物之情。同。

这竟是倍根的"戡天主义"Conquest of Nature。了。

二、论物类变化　荀卿的"戡天主义"，却和近世科学家的"戡天主义"大不相同。荀卿只要裁制已成之物，以为人

用，却不耐烦作科学家“思物而物之”的工夫。下物字是动词，与《公孙龙子·名实论》“物以物其所物而不过焉”的下两物字同义。皆有“比类”的意思。物字可作“比类”解，说见王引之《经义述闻》卷三十一，物字条。荀卿对于当时的科学家，很不满意。所以他说：

> 凡事行，有益于理者，立之；无益于理者，废之。夫是之谓中事。凡知说，有益于理者，为之；无益于理者，舍之。夫是之谓中说。……若夫充虚之相施易也，坚白同异之分隔也，是聪耳之所不能听也，明目之所不能见也，辩士之所不能言也，虽有圣人之知未能偻指也。不知无害为君子，知之无损为小人。工匠不知，无害为巧；君子不知，无害为治。王公好之则乱法，百姓好之则乱事。《儒效》。

充虚之相施易，施同移。坚白同异之相分隔，正是当时科学家的话。荀子对于这一派人屡加攻击。这都由于他的极端短见的功用主义，所以有这种反对科学的态度。

他对于当时的生物进化的理论，也不赞成。我们曾说过，当时的生物进化论的大旨是“万物皆种也，以不同形相禅”。荀子所说，恰与此说相反。他说：

> 古今一度也类不悖，虽久同理。《非相》。《韩诗外传》无度字，王校从之。

杨倞注此段最妙，他说：

> 类，种类，谓若牛马也。……言种类不乖悖，虽久而理同。今之牛马与古不殊，何至人而独异哉？

这几句话便把古代万物同由种子以不同形递相进化的妙论，轻轻的推翻了。《正名》篇说：

> 物有同状而异所者，有异状而同所者，可别也。状

同而为异所者，虽可合，谓之二实。状变而实无别，而为异者，谓之化。为是行为之为。有化而无别，谓之一实。

荀子所注意的变化，只是个体的变迁，如蚕化为茧，再化为蛾，这种“状变而实无别而为异”的现象，叫做“化”。化来化去只是一物，故说“有化而无别，谓之一实”。既然只是一物，可见一切变化只限于本身，决无万物“以不同形相禅”的道理。

如此看来，荀子是不主张进化论的。他说：

欲观千岁，则数今日。欲知亿万，则审一二。欲知上世，则审周道。《非相》。

这就是上文所说“古今一度也”之理。他又说：

夫妄人曰：“古今异情，其所以治乱者异道。”今本作“以其治乱者异道”。王校云：《韩诗外传》正作“其所以治乱异道”。今从王校改。而众人惑焉。彼众人者，愚而无说，陋而无度者也。其所见焉，犹可欺也。而况于千世之传也？妄人者，门庭之间，犹可诬欺也，而况于千世之上乎？同。

这竟是痛骂那些主张历史进化论的人了。

三、法后王　荀卿虽不认历史进化古今治乱异道之说，他却反对儒家“法先王”之说。他说：

圣王有百，吾孰法焉？曰：曰字上旧有故字，今依王校删。文久而息，节族久而绝，守法教之有司，极礼而褫。故曰：欲观圣王之迹，则于其粲然者矣，后王是也。……舍后王而道上古，譬之是犹舍己之君而事人之君也。同。

但是他要“法后王”，并不是因为后王胜过先王，不过是因为上古的制度文物都不可考，不如后王的制度文物“粲然”可考。所以说：

五帝之外无传人，非无贤人也，久故也。五帝之中无传政，非无善政也，久故也。禹汤有传政，而不若周之察也，久故也。察也下旧有“非无善政也”五字，此盖涉上文而衍，今删去。传者久，则论略，近则论详。略则举大，详则举小。愚者闻其略而不知详，闻其细旧作详，今依外传改。而不知其大也，故文久而灭，节族久而绝。同。

四、论性　荀子论天，极力推开天道，注重人治。荀子论性，也极力压倒天性，注重人为。他的天论是对庄子发的，他的性论是对孟子发的。孟子说人性是善的。说见第十篇。荀子说：

人之性恶，其善者伪也。《性恶》。

这是荀子性恶论的大旨。如今且先看什么叫做“性”，什么叫做“伪”。荀子说：

不可学，不可事，而在人者，谓之性。可学而能，可事而成之在人者，谓之伪。同。

又说：

生之所以然者，谓之性。性之和所生，精合感应，不事而自然，谓之性。性之好恶喜怒哀乐，谓之情。情然而心为之择，谓之虑。心虑而能为之动，谓之伪。〈所以能之在人者谓之能〉。虑积焉，能习焉，而后成，谓之伪。《正名》。

依这几条界说看来，性只是天生成的，伪只是人力做的。“伪”字本训“人为”。后来的儒者读了“人之性恶，其善者伪也”，把“伪”字看做真伪的伪，便大骂荀卿，不肯再往下读了。所以荀卿受了许多冤枉。中国自古以来的哲学家都崇拜“天然”过于“人为”。老子、孔子、墨子、庄子、孟子都是如此。

大家都以为凡是“天然的”，都比“人为的”好。后来渐渐的把一切“天然的”都看作“真的”，一切“人为的”都看作“假的”。所以后来“真”字竟可代“天”字。例如《庄子·大宗师》：“而已反其真，而我犹为人猗。”以真对人，犹以天对人也。又此篇屡用“真人”皆作“不然的人”解。如曰“不以心捐道，不以人助天，是之谓真人”，又“而况其真乎?”郭注曰：“夫真者，不假于物、而自然者也。”此更明显矣。而“伪”字竟变成“讹”字。《广雅释诂》二：“伪，为也。”《诗·兔爰》“尚无造”，笺云：“造，伪也。”此伪字本义。独有荀子极力反对这种崇拜天然的学说，以为“人为的”比“天然的”更好。所以他的性论，说性是恶的，一切善都是人为的结果。这样推崇“人为”过于“天然”，乃是荀子哲学的一大特色。

如今且看荀子的性恶论有何根据？他说：

> 今人之性，生而有好利焉。顺是，故争夺生而辞让亡焉。生而有疾恶焉。顺是，故残贼生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好声色焉。顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理，而归于暴。是故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。《性恶》。

这是说人的天性有种种情欲，若顺着情欲做去，定做出恶事来。可见得人性本恶。因为人性本恶，故必须有礼义法度，“以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之”，方才可以为善。可见人的善行，全靠人为。故又说：

> 故枸木必将待檃栝烝矫然后直；钝金必将待砻厉然后利；今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。……故性善则去圣王息礼义矣，性恶则兴圣王贵礼

> 义矣。故檃栝之生，为枸木也；绳墨之起，为不直也；立君上，明礼义，为性恶也。同。

这是说人所以必须〔立〕君上〔明〕礼义，正是性恶之证。

孟子把“性”字来包含一切“善端”，如恻隐之心之类，故说性是善的。荀子把“性”来包含一切“恶端”，如好利之心，耳目之欲之类，故说性是恶的。这都由于根本观点不同之故。孟子又以为人性含有“良知良能”，故说性善。荀子又不认此说。他说人人虽有一种“可以知之质，可以能之具”，此即吾所谓“可能性”。但是“可以知”未必就知，“可以能”未必就能。故说：

> 夫工匠农贾未尝不可以相为事也，然而未尝能相为事也。用此观之，然则“可以为”未必为“能”也。虽不“能”，无害“可以为”，然则“能不能”之与“可不可”，其不同远矣。同。

例如“目可以见，耳可以听”。但是“可以见”未必就能见得“明”，“可以听”未必就能听得“聪”。这都是驳孟子“良知良能”之说。依此说来，荀子虽说性恶，其实是说性可善可恶。

五、教育学说　孟子说性善，故他的教育学说偏重“自得”一方面。荀子说性恶，故他的教育学说趋向“积善”一方面。他说：

> 性也者，吾所不能为也，然而可化也。情也者，非吾所有也，然而可为也。注错习俗，所以化性也；并一而不二，所以成积也。习俗移志，安久移质。……涂之人百姓积善而全尽，谓之圣人。彼求之而后得，为之而后成，积之而后高，尽之而后圣。故圣人也者，人之所

> 积也。人积耨耕而为农夫，积斫削而为工匠，积反货而为商贾，积礼义而为君子。工匠之子莫不继事，而都国之民安习其服。居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，积靡使然也。《儒效》。

荀子书中说这“积”字最多。因为人性只有一些“可以知之质，可以能之具”，正如一张白纸，本来没有什么东西，所以须要一点一滴的“积”起来，才可以有学问，才可以有道德。所以荀子的教育学说只是要人积善。他说：“学不可以已”，《劝学》。又说：“骐骥一跃，不能千步；驽马十驾，功在不舍。锲而舍之，朽木不折；锲而不舍，金石可镂。”同。荀子的教育学说以为学问须要变化气质，增益身心。不能如此，不足为学。他说：

> 君子之学也，入乎耳，箸乎心，布乎四体，形乎动静；端而言，蠕而动，一可以为法则。小人之学也，入乎耳，出乎口；口耳之间，则四寸耳，曷足以美七尺之躯哉？《劝学》。

又说：

> 不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。学至于行之而已矣。行之，明也。明之为圣人。圣人也者，本仁义，当是非，齐言行，不失毫厘。无它道焉，已乎行之矣。《儒效》。

这是荀子的知行合一说。

六、礼乐　荀子的礼论乐论只是他的广义的教育学说。荀子以为人性恶，故不能不用礼义音乐来涵养节制人的情欲。看他的《礼论篇》道：

> 礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得则不能无

求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲而给人之求。使欲必不穷乎物，物必不屈杨注：屈，竭也。于欲。两者相持而长：是礼之所起也。故礼者，养也。……君子既得其养，又好其别。曷谓别？曰贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。

这和《富国篇》说政治社会的原起，大略相同：

人伦并处，同求而异道，同欲而异知，生也。皆有可也，知愚同。所可异也，知愚分。势同而知异，行私而无祸，纵欲而不穷，则民奋而不可说也。如是，则知者未得治也，……群众未县也。群众未县，则君臣未立也。无君以制臣，无上以制下，天下害生纵欲。欲恶同物，欲多而物寡。寡则必争矣。故百技所成所以养一人也。言人人须百技所成。杨注以一人为君上，大误。而能不能兼技，人不能兼官。离居不相待，则穷。群而无分，则争。……男女之合，夫妇之分，婚姻娉内，送逆无礼：如是，则人有失合之忧，而有争色之祸矣。故知者为之分也。

礼只是一个"分"字；所以要"分"，只是由于人生有欲，无分必争。《乐论篇》说：

夫乐者，乐也，人情之所必不能免也。故人不能无乐。乐则必发于声音，形于动静：人之道也。此四字旧作"而人之道"，今依《礼记》改。故人不能无乐，乐则不能无形。形而不为道，则不能无乱。先王恶其乱也，故制雅颂之声以道之，使其声足以乐而不流；使其文足以辨而不諰；使其曲直繁省，廉肉节奏，足以感动人之善心；使夫邪污之气无由得接焉。……故乐者，所以道乐也。金石丝

竹，所以道德也。……故乐者，治人之盛者也。此节诸道字，除第一道字外，皆通导。

荀子的意思只为人是生来就有情欲的，故要作为礼制，使情欲有一定的范围，不致有争夺之患；人又是生来爱快乐的，故要作为正当的音乐，使人有正当的娱乐，不致流于淫乱。参看第五篇论礼的一段。这是儒家所同有的议论。但是荀子是主张性恶的。性恶论的自然结果，当主张用严刑重罚来裁制人的天性。荀子虽自己主张礼义师法，他的弟子韩非、李斯就老老实实的主张用刑法治国了。

第三章　心理学与名学

一、论心　荀子说性恶，单指情欲一方面。但人的情欲之外，还有一个心。心的作用极为重要。荀子说：

性之好恶喜怒哀乐谓之情。情然而心为之择，谓之虑。心虑而能为之动，谓之伪。《正名》。

例如人见可欲之物，觉得此物可以欲，是"情然"；估量此物该要不该要，是"心为之择"；估量定了，才去取此物，是"能为之动"。情欲与动作之间，全靠这个"心"作一把天平秤。所以说：

心也者，道之工宰也。《正名》。

心者，形之君也，而神明之主也。出令而无所受令。《解蔽》。

心与情欲的关系，如下：

凡语治而待去欲者，无以道欲而困于有欲者也。凡语治而待寡欲者，无以节欲而困于多欲者也。……欲不

待可得，而求者从所可欲不待可得，所受乎天也。求者从所可，受乎心也。〔天性有欲，心为之制节。〕此九字，今本阙。今据久保爱所据宋本及韩本增。……故欲过之而动不及，心止之也。心之所可中理，则欲虽多，奚伤于治？欲不及而动过之，心使之也。心之所可失理，则欲虽寡，奚止于乱？故治乱在于心之所可，亡于情之所欲。……以欲为可得而求之，情之所必不免也。以为可而道之，知所必出也。故虽为守门，欲不可去，性之具也。虽为天子，欲不可尽此下疑脱四字。欲虽不可尽，可以近尽也；欲虽不可去，求可节也。……道者进则近尽，退则节求，天下莫之若也。凡人莫不从其所可而去其所不可。知道之莫之若也，而不从道者，无之有也。……故可道而从之，奚以损之而乱？不可道而离之，奚以益之而治？《正名》。

这一节说人不必去欲，但求导欲；不必寡欲，但求有节；最要紧的是先须有一个“所可中理”的心作主宰。“心之所可中理，则欲虽多，奚伤于治。”这种议论，极合近世教育心理，真是荀子的特色。大概这里也有“别墨”的乐利主义的影响。看第八篇第二章。

荀子以为“凡人莫不从其所可而去其所不可”，可是心以为可得。但是要使“心之所可中理”不是容易做到的。正如《中庸》上说的“中庸之道”，说来很易，做到却极不易。所以荀子往往把心来比一种权度。他说：

凡人之取也，所欲未尝粹而来也；其去也，所恶未尝粹而往也。故人无动而不可以不与权俱。……权不正，则祸托于欲而人以为福；福托于恶，而人以为祸：此亦人所以惑于祸福也。道者，古今之正权也。离道而内自

择，则不知祸福之所托。《正名》。《解蔽篇》所说与此同。故《解蔽》篇说：

故心不可不知道。心不知道，则不可道而可非道。……心知道然后可道，可道然后能守道以禁非道。

这里的"可"字，与上文所引《正名》篇一长段的"可"字，同是许可之可。要有正确合理的知识，方才可以有正确合理的可与不可。可与不可没有错误，一切好恶去取便也没有过失。这是荀子的人生哲学的根本观念。

古代的人生哲学，独有荀子最注重心理的研究。所以他说心理的状态和作用也最详细。他说：

人何以知道？曰，心。心何以知？曰，虚壹而静。心未尝不臧也，然而有所谓虚。心未尝不满也，然而有所谓一。心未尝不动也，然而有所谓静。两字旧作满。杨注当作两是也。

人生而有知，知而有志。志也者，臧也。志即是记忆。然而有所谓虚，不以已所臧害所将受，谓之虚。

心生而有知，知而有异。异也者，同时兼知之。同时兼知之，两也，然而有所谓一。不以夫一害此一谓之壹。

心卧则梦，偷则自行，使之则谋。《说文》：虑难曰谋。故心未尝不动也。然而有所谓静，不以梦剧乱知，谓之静。

未得道而求道者，谓之虚壹而静，作之则此处"谓之""作之"都是命令的动词。如今言"教他要虚一而静，还替他立下法式准则。"王引之把"作之"二字作一句，把则字属下文，说"心有动作，则……"这正犯了《经义述闻》所说"增字解经"的毛病。章太炎《明见篇》解此章说："作之，彼意也。"更讲不通。将须道者，〔虚〕之。虚则入。

旧作人。将事道者，〔壹〕之。壹则尽。将思道者，〔静之〕。静则察。此文旧不可通。王引之校改为“则将须道者之虚，〔虚〕则入。将事道者之壹，〔壹〕则尽。尽将思道者〔之静〕，静则察”也不成文法。今改校如上，似乎较妥。……虚壹而静，谓之大清明。万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。……夫恶有蔽矣哉?《解蔽》。

这一节本很明白，不须详细解说。章太炎《明见》篇《国故论衡》下。用印度哲学来讲这一段，把“藏”解作“阿罗耶识”，把“异”解作“异熟”，把“谋”与“自行”解作“散位独头意识”，便比原文更难懂了。心能收受一切感觉，故说是“藏”。但是心藏感觉，和罐里藏钱不同，罐藏满了，便不能再藏了。心却不然，藏了这个，还可藏那个。这叫做“不以所已藏害所将受”，这便是“虚”。心又能区别比类。如《正名》篇所说:“形体色理以目异，声音清浊……以耳异，甘苦咸淡……以口异。……”五官感觉的种类极为复杂纷繁，所以说:“同时兼知之，两也。”感觉虽然复杂，心却能“缘耳知声，缘目知形”，比类区别，不致混乱。这是“不以夫一害此一”。这便叫做“壹”。心能有种种活动，如梦与思虑之类。但是梦时尽梦，思虑时尽思虑，专心接物时，还依旧能有知识。这是“不以梦剧乱知”，这便是“静”。心有这三种特性，始能知道。所以那些“未得道而求道”的人，也须做到这三种工夫:第一要虚心，第二要专一，第三要静心。

二、谬误　荀子的知识论的心理根据既如上说，如今且看他论知识谬误的原因和救正的方法。他说:

故人心譬如槃水，正错而勿动，则湛浊在下而清明在上，则足以见须眉而察理矣。微风过之，湛浊动乎下，

清明乱于上，则不可以得大形之正也。心亦如是矣。故导之以理，养之以清，物莫之倾，则足以定是非决嫌疑矣。小物引之，则其正外易，其心内倾，则不足以决粗理也。同。

凡一切谬误都由于中心不定，不能静思，不能专一。又说：

凡观物有疑。疑，定也。与下文“疑止之”之疑同义。此即《诗》“靡所止疑”之疑。中心不定则外物不清。吾虑不清则未可定然否也。冥冥而行者，见寝石以为伏虎也，见植林以为后人也：冥冥蔽其明矣。醉者越百步之沟，以为蹞步之浍也；俯而出城门，以为小之闺也：酒乱其神也。……故从山上望牛者若羊，……远蔽其大也。从山下望木者，十仞之木若箸，……高蔽其长也。水动而景摇，人不以定美恶，水势玄也。瞽者仰视而不见星，人不以定有无，用精惑也。有人焉以此时定物，则世之愚者也。彼愚者之定物，以疑决疑，决必不当。夫苟不当，安能无过乎。

这一段说一切谬误都由于外物扰乱五官。官能失其作用，故心不能知物，遂生种种谬误。参观《正名篇》论“所缘以同异”一节。

因为知识易有谬误，故不能不有个可以取法的标准模范。荀子说：

凡〔可〕以知，人之性也。可知，物之理也。可字下旧有“以”字。今据久保爱所见元本删之。以可以知人之性，求可知物之理。人字物字疑皆是衍文，后人误读上文，又依上文妄改此句而误也。而无所疑止之，则没世穷年不能遍也。其所以贯理焉，虽亿万已，不足以浃万物之变，与愚者若一。学老身长子而与愚者若一，犹不知错，夫是之谓妄人。

故学也者，固学止之也。恶乎止？之曰，止诸至足。

曷谓至足？曰，圣〔王〕也。圣也者，尽伦者也。王也者，尽制者也。两尽者，足以为天下极矣。故学者以圣王为师，案以圣王之制为法。法其法，以求其统，类〔其〕类，以务象效其人。《解蔽》。

这是“标准的”知识论，与孟子的学说，大概相似。孟子说：“规矩，方员之至也；圣人，人伦之至也”，正与荀子的“圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也”同意。他两人都把“法圣王”看作一条教育的捷径。譬如古人用了心思目力，造下规矩准绳，后世的人依着做去，便也可做方员平直。学问知识也是如此。依着好榜样做去，便也可得正确的知识学问，便也可免了许多谬误。这是荀子“止诸至足”的本意。

三、名学　荀卿的名学，完全是演绎法。他承着儒家“春秋派”的正名主义，受了时势的影响，知道单靠着史官的一字褒贬，决不能做到“正名”的目的。所以他的名学，介于儒家与法家之间，是儒法过渡时代的学说。他的名学的大旨是：

凡议，必将立隆正，然后可也。无隆正则是非不分，而辨讼不决。故所闻曰：“天下之大隆，下旧有也字。今据久保爱所见宋本删。是非之封界，分职名象之所起，王制是也。”故凡言议期命以圣王为师。《正论》。

传曰“天下有二：非察是，是察非”，谓合王制与不合王制也。天下有不以是为隆正也，然而犹有能分是非治曲直者邪？《解蔽》。

他的大旨只是要先立一个“隆正”，做一个标准的大前提。凡是合这隆正的都是“是的”，不合的都是“非的”。所以我说他是演绎法的名学。

荀子讲"正名"只是要把社会上已经通行的名，用国家法令制定；制定之后，不得更改。他说：

故王者之制名，名定而实辨，道行而志通，则慎率民而一焉。故析辞擅作名，以乱正名，使民疑惑，人多辨讼，则谓之大奸，其罪犹为符节度量之罪也。故其民莫敢为奇辞以乱正名。故其民悫，悫则易使，易使则功。功旧作公，今依顾千里校改。其民莫敢为奇辞以乱正名，故壹于道法而谨于循令矣。如是，则其迹长矣。迹长功成，治之极也。是谨于守名约之功也。《正名》。

但是

今圣王没，名守慢，奇辞起，名实乱，是非之形不明，则虽守法之吏，诵数之儒，亦皆乱也。若有王者起，必将有循于旧名，有作于新名。同。

"循旧名"的法如下：

后王之成名，刑名从商，爵名从周，文名从礼。散名之加于万物者，则从诸夏之成俗。曲期远方异俗之乡，则因之而为通。同。

荀子论"正名"，分三步，如下：

（一）所为有名。

（二）有缘有同异。

（三）制名之枢要。

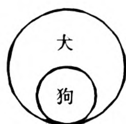
今分说如下：

（一）为什么要有"名"呢？荀子说：

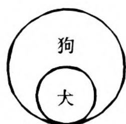
异形离心交喻，异物名实互纽。此十二字，杨注读四字一句。王校仍之。今从郝懿行说读六字为句。互旧作玄，今从王校改。贵贱不明，同异不别。如是，则志必有不喻之患，而事必有

困废之祸。

这是说无名的害处。例如我见两物，一黑一白，若没有黑白之名，则别人尽可以叫黑的做白的，叫白的做黑的。这是“异形离心交喻，异物名实互纽”。又如《尔雅》说：“犬未成豪曰狗”；《说文》说：“犬，狗之有县蹄者也。”依《尔雅》说，狗是犬的一种，犬可包狗。依《说文》说，犬是狗的一种，狗可包犬。如下图：



依《尔雅》说：
“狗，犬也。”



依《说文》说：
“犬，狗也。”

这也是“异物名实互纽”之例。荀子接着说：

> 故知者为之分别，制名以指实。上以明贵贱，下以辨同异。贵贱明，同异别，如是，则志无不喻之患，事无困废之祸。此所为有名也。

此处当注意的是荀子说的“制名以指实”有两层用处：第一是“明贵贱”，第二是“别同异”。墨家论“名”只有别同异一种用处。儒家却于“别同异”之外添出“明贵贱”一种用处。“明贵贱”即是“寓褒贬，别善恶”之意。荀子受了当时科学家的影响，不能不说名有别同异之用。但他依然把“明贵贱”看得比“别同异”更为重要。所以说“上”以明贵贱，“下”以别同异。

（二）怎样会有同异呢？荀子说这都由于“天官”。天官

即是耳、目、鼻、口、心、体之类。他说：

> 凡同类同情者，其天官之意物也同。故比方之，疑似而通，是所以共其约名以相期也。

这是说“同”。因为同种类同情感的人对于外物所起意象大概相同，所以能造名字以为达意的符号。但是天官不但知同，还能别异。上文说过“异也者，同时兼知之”。天官所感觉，有种种不同。故说：

> 形体色理以目异；声音清浊调竽奇声以耳异；甘苦咸淡辛酸奇味以口异；香臭芬郁腥臊洒酸奇臭以鼻异；疾养沧热滑铍轻重以形体异；说故喜怒哀乐爱恶欲以心异。心有征知。有读又。此承上文而言，言心于上所举九事外，又能征知也。征知则缘耳而知声可也。缘目而知形可也。然而征知必将待天官之当簿其类，然后可也。五官簿之而不知，心征之而无说，则人莫不谓之不知。此所缘而以同异也。

这一段不很好懂。第一长句说天官的感觉有种种不同，固可懂得。此下紧接一句“心有征知”，杨注云：“征，召也。言心能召万物而知之。”这话不曾说得明白。章太炎《原名》篇说：“接于五官曰受，受者谓之当簿。传于心曰想，想者谓之征知。”又说：“领纳之谓受，受非爱憎不箸；取像之谓想，想非呼召不征。”是章氏也把征字作“呼召”解，但他的“呼召”是“想像”之意，比杨倞进一层说。征字本义有证明之意。《中庸》“杞不足征也”注：“征，犹明也。”《荀子·性恶篇》：“善言天者必有征于人。”《汉书·董仲舒传》有此语，师古曰，征，证也。这是说五官形体所受的感觉，种类纷繁，没有头绪。幸有一个心除了“说故喜怒哀乐爱恶欲”之外，还有证明知识的作用。证明知识就是使知识有根据。例如目见一色，心能证明他是白雪的白

色；耳听一声，心能证明他是门外庙里的钟声。这就是“征知”。因为心能征知，所以我们可以“缘耳而知声，缘目而知色”。不然，我们但可有无数没有系统，没有意义的感觉，决不能有知识。

但是单有“心”，不用“天官”，也不能有知识。因为“天官”所受的感觉乃是知识的原料；没有原料，便无所知。不但如此，那“征知”的心，并不是离却一切官能自己独立存在的；其实是和一切官能成为一体，不可分断的。征知的作用，还只是心与官能连合的作用。例如听官必先听过钟声，方可闻声即知为钟声；鼻官必先闻过桂花香，方可闻香即知为桂花香。所以说：“然而征知必将待天官之当簿其类，然后可也。”“当簿”如《孟子》“孔子先簿正祭器”的簿字，如今人说“记账”。天官所曾感觉过的，都留下影子，如店家记账一般。账上有过桂花香，所以后来闻一种香，便如翻开老账，查出这是桂花香。初次感觉，有如登账，故名“当簿其类”。后来知物，即根据账簿证明这是什么，故名“征知”。例如画一“丁”字，中国人见了说是甲乙丙丁的“丁”字；英国人见了说是英文第二十字母；那没有文字的野蛮人见了便不认得了。所以说：“五官簿之而不知，心征之而无说，则人莫不谓之不知。”

（三）制名的枢要又是什么呢？荀子说，同异既分别了，

然后随而命之，同则同之，异则异之。单足以喻则单，单不足以喻则兼。单与兼无所相避则共，虽共不为害矣。知异实者之异名也，故使异实者莫不异名也，不可乱也。犹使同实者莫不同名也。故万物虽众，有时而欲遍举之，故谓之“物”。物也者，大共名也。推而共之，

共则有共，至于无共然后止。有时而欲偏举之，故谓之“鸟兽”。鸟兽也者，大别名也。推而别之，至于无别然后止。名无固宜，约之以命，约定俗成谓之宜，异于约则谓之不宜。名无固实，约之以命实，约定俗成谓之实名。名有固善，径易而不拂谓之善名。……此制名之枢要也。以上皆《正名篇》。

制名的枢要只是“同则同之，异则异之”八个字。此处当注意的是荀子知道名有社会的性质，所以说“约定俗成谓之宜”。正名的事业，不过是用法令的权力去维持那些“约定俗成”的名罢了。

以上所说三条，是荀子的正名论的建设一方面。他还有破坏的方面，也分三条。

（一）惑于用名以乱名　荀子举的例是：

（1）“见侮不辱”。宋子之说。

（2）“圣人不爱己”。《墨辩·大取篇》云：“爱人不外己，己在所爱之中。己在所爱，爱加于己，伦列之爱己，爱人也。”

（3）“杀盗非杀人也”。此《墨辩·小取篇》语。

对于这些议论，荀子说：

验之所以为有名，而观其孰行，则能禁之矣。

“所以为有名”即是上文所说“明贵贱，别同异”两件。如说“见侮不辱”：“见侮”是可恶的事，故人都以为辱。今不能使人不恶侮，岂能使人不把“见侮”当作可耻的事。若不把可耻的事当作可耻的事，便是“贵贱不明，同异无别”了。说详《正论篇》。“人”与“己”有别，“盗”是“人”的一种；若说“爱己还只是爱人”，又说“杀盗不是杀人”，也是同异无别了。这是驳第一类的“邪说”。

（二）惑于用实以乱名　荀子举的例是：

（1）“山渊平”。杨注，此即《庄子》云：“山与泽平。”

（2）“情欲寡”。欲字是动词。《正论篇》说宋子曰：“人之情欲寡而皆以己之情为欲多。”

（3）“刍豢不加甘，大钟不加乐。”杨注：此墨子之说。荀子说：

> 验之所缘而以同异，而旧作无，今依上文改。而观其孰调，则能禁之矣。

同异多“缘天官”，说已见上文，如天官所见，高耸的是山，低下的是渊，便不可说“山渊平”。这便是墨子三表看第六篇第四章。中的第二表：“下原察百姓耳目之实。”“情欲寡”一条也是如此。请问：

> 人之情为目不欲綦色，耳不欲綦声，口不欲綦味，鼻不欲綦臭，形不俗綦佚：——此五綦者，亦以人之情为不欲乎？曰，人之情欲是已。曰，若是，则说必不行矣。以人之情为欲此五綦者而不欲多，譬之是犹以人之情为欲富贵而不欲货也，好美而恶西施也。《正论》。

这是用实际的事实来驳那些“用实以乱名”的邪说。

（三）惑于用名以乱实　荀子举的例是“非而谒楹有牛马非马也。”这十个字前人都读两个三字句，一个四字句，以为“马非马也”是公孙龙的“白马非马也”。孙诒让读“有牛马，非马也”六字为句，引以证《墨辩·经下》：“牛马之非牛，与可之同，说在兼”一条。《经说下》云：“‘牛马，牛也’，未可。则或可或不可。而曰‘牛马，牛也，未可’亦不可。且牛不二，马不二，而牛马二。则牛不非牛，马不非马，而牛马非牛非马，无难。”我以为孙说很有理。但上文“非而谒楹”四个字终不可解。

荀子驳他道：

验之名约，以其所受，悖其所辞，则能禁之矣。

名约即是“约定俗成谓之宜”。荀子的意思只是要问大家的意见如何。如大家都说“牛马是马”，便可驳倒“牛马非马”的话了。

四、辩. 荀子也有论“辩”的话，但说的甚略。他是极不赞成“辩”的，所以说：

夫民，易一以道而不可与共故。故明君临之以势，道之以道，申之以命，章之以论，禁之以刑。故其民之化道也如神，辩势恶用矣哉？

这就是孔子“天下有道则庶人不议”的意思。他接着说：

今圣王没，天下乱，奸言起，君子无势以临之，无刑以禁之，故辩说也。

辩说乃是“不得已而为之”的事。荀子论“辩”有几条界说很有价值。他说：

名闻而实喻，名之用也。累而成文，名之丽也。用丽俱得，谓之知名。

又说：

名也者，所以期累实也。期，会也。会，合也。〔《说文》〕，累字如累世之累，是形容词。辞也者，兼异实之名以论一意也。王校，论当作谕。我以为不改也可。辩说也者，不异实名以喻动静之道也。“不异实名”谓辩中所用名须终始同义，不当前后涵义有广狭之区别。

荀子说“辩”，颇没有什么精采。他说：

期命也者，辩说之用也。辩说也者，心之象道也。……心合于道，说合于心，辞合于说；正名而期，质请同情。而

> 喻，辨异而不过，推类而不悖：听则合文，辩则尽故。正道而辨奸，犹引绳以持曲直。是故邪说不能乱，百家无所窜。

“正道而辨奸，犹引绳以持曲直”，即是前文所说的：“凡议必将立隆正，然后可也。……凡言议期命，以圣王为师。”这种论理，全是演绎法。演绎法的通律是“以类度类”，《非相》。“以浅持博，以一持万”。《儒效》。说得详细点是：

> 奇物怪变，所未尝闻也，所未尝见也，卒然起一方，则举统类而应之，无所疑怍；张法而度之，则晻然若合符节。《儒效》。

第十二篇　古代哲学的终局

第一章　西历前三世纪之思潮

西历前四世纪前400年至301年。安王二年至赧王十四年。和前三世纪的前70年前300年至230年。周赧王十五年至秦始皇十七年。乃是中国古代哲学极盛的时代。我们已讲过“别墨”、惠施、公孙龙、孟子、庄子、荀子的哲学了。但是除了这几个重要学派以外，还有许多小学派发生于前四世纪的下半和前三世纪的上半。因为这几家学派成熟的时期大概多在前三世纪的初年，故统称为“前三世纪的思潮”。这一篇所说，以各家的人生哲学和政治哲学为主脑。

一、慎到、彭蒙、田骈　据《史记》，慎到是赵国人，田骈是齐国人。《史记》又屡说：“淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、驺奭之徒。”《孟子荀卿列传》及《田完世家》。似乎慎到、田骈的年代大概相去不远。《庄子·天下篇》说田骈学于彭蒙。《尹文子》下篇记田子、宋子、彭蒙问答一段，又似乎田骈是彭蒙之师。但道藏本的《尹文子》无此段，或是后人加入的。

大概我们还应该根据《天下篇》，说慎到稍在前，彭蒙次之，田骈最后。他们的时代大概当前三世纪初年。《汉书·艺文志》有《慎子》42 篇，《田子》25 篇，今多不传。《慎子》惟存佚文若干条，后人集成《慎子》5 篇。《汉书》云："慎子先申韩，申韩称之。"此言甚谬。慎子在申子后。

《庄子·天下篇》说：

> 彭蒙、田骈、慎到……齐万物以为首。曰：天能覆之而不能载之；地能载之而不能覆之；大道能包之而不能辩之。知万物皆有所可，有所不可。故曰：选则不遍，教则不至，道则无遗者矣。道通导字。

这种根本观念，与《庄子·齐物论》相同。"万物皆有所可，有所不可"，象虽大，蚂蚁虽小，各有适宜的境地，故说万物平等。《齐物论》只是认明万物之不齐，方才可说齐。万物即各有个性的不齐，故说选择不能遍及，教育不能周到，只有因万物的自然，或者还可以不致有遗漏。"道"即是因势利导。故下文接着说：

> 是故慎到弃知去己而缘不得已。泠汰于物以为道理。郭注："泠汰犹听放也。"郭说似是。泠汰犹今人说泠淡。谍髁无任，而笑天下之尚贤也。纵脱无行，而非天下之大圣。椎拍輐断，与物宛转。舍是与非，苟可以免；不师知虑，不知前后。魏然而已矣。

"弃知去己而缘不得已"，"椎拍輐断，与物宛转"，即是上文"道"字的意思。庄子所说的"因"，也是此理。下文又申说这个道理：

> 推而后行，曳而后往；若飘风之还，若羽之旋，若磨石之隧；全而无非，动静无过，未尝有罪。是何故？夫

无知之物，无建己之患，无用知之累，动静不离于理，是以终身无誉。故曰：至于若无知之物而已。无用贤圣，夫块不失道。豪杰相与笑之曰："慎到之道，非生人之行而至死人之理，适得怪焉。"

这一段全是说"弃知去己而缘不得已"的道理。老子说的"圣人之治，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨：常使民无知无欲"，即是这个道理。老子要人做一个"顽似鄙"的"愚人"。慎到更进一层，要人做土块一般的"无知之物"。

如今所传的《慎子》五篇，及诸书所引，也有许多议论可说明《天下篇》所说。上文说："夫无知之物，无建己之患，无用知之累，动静不离于理。"反过来说，凡有知之物，不能尽去主观的私见，不能不用一己的小聪明，故动静定不能不离于理。这个观念用于政治哲学上，便主张废去主观的私意，建立物观的标准。《慎子》说：

措钧石，使禹察之，不能识也。悬于权衡，则厘发识矣。

权衡钧石都是"无知之物"，但这种无知的物观标准，辨别轻重的能力，比有知的人还高千百倍。所以说：

有权衡者，不可欺以轻重；有尺寸者，不可差以长短；有法度者，不可巧以诈伪。

这是主张"法治"的一种理由。孟子说过：

徒善不足以为政，徒法不能以自行。诗云："不愆不忘，率由旧章。"遵先王之法而过者，未之有也。圣人既竭目力焉，继之以规矩准绳，以为方员平直，不可胜用也。既竭耳力焉，继之以六律，〔以〕正五音，不可胜用也。既竭心思焉，继之以不忍人之政，而仁覆天下矣。

孟子又说：

> 规矩，方员之至也；圣人，人伦之至也。皆见《离娄篇》。

孟子所说的“法”，还只是一种标准模范，还只是“先王之法”。当时的思想界，受了墨家“法”的观念的影响，都承认治国不可不用一种“标准法”。儒家的孟子主张用“先王之法”，荀子主张用“圣王为师”，这都是“法”字模范的本义。慎子的“法治主义”，便比儒家进一层了。慎子所说的“法”，不是先王的旧法，乃是“诛赏予夺”的标准法。慎子最明“法”的功用，故上文首先指出“法”的客观性。这种客观的标准，如钧石权衡，因为是“无知之物”，故最正确，最公道，最可靠。不但如此，人治的赏罚，无论如何精明公正，总不能使人无德无怨。这就是“建己之患，用知之累”。若用客观的标准，便可免去这个害处。《慎子》说：

> 君人者，舍法而以身治，则诛赏予夺从君心出。然则受赏者，虽当，望多无穷；受罚者，虽当，望轻无已。君舍法，以心裁轻重，则同功殊赏，同罪殊罚矣。怨之所由生也。

这是说人治“以心裁轻重”的害处。《慎子》又说：

> 法虽不善，犹愈于无法。所以一人心也。夫投钩以分财，投策以分马，非钩策为均也，使得美者不知所以美，得恶者不知所以恶。此所以塞愿望也。

这是说客观的法度可以免“以心裁轻重”的大害。此处慎子用钩策比“法”，说法之客观性最明白。此可见中国法治主义的第一个目的只要免去专制的人治“诛赏予夺从君心出”的种种祸害。此处慎到虽只为君主设想，其实是为臣民设想，不

过他不敢明说罢了。儒家虽也有讲到“法”字的，但总脱不了人治的观念，总以为“惟仁者宜在高位”。孟子语，见《离娄篇》。慎到的法治主义首先要去掉“建己之患，用知之累”：这才是纯粹的法治主义。

慎到的哲学根本观念——“弃知去己而缘不得已”——有两种结果：第一是用无知的法治代有知的人治，这是上文所说过了的。第二是因势主义。《天下篇》说：“选则不遍，教则不至，道则无遗者矣。”慎子也说：

> 天道因则大，化则细。因即《天下篇》之“道”，化即《天下篇》之“教”。因也者，因人之情也。人莫不自为也。化而使之为我，则莫可得而用。……人人不得其所以自为也，则上不取用焉。故用人之自为，不用人之为我，则莫不可得而用矣。此之谓因。

这是老子杨朱一支的嫡派。老子说为治须要无为无事。杨朱说人人都有“存我”的天性，但使人人不拔一毛，则天下自然太平了。慎到说的“自为”，即是杨朱说的“存我”。此处说的“因”，只是要因势利用人人的“自为”心。此说后来《淮南子》发挥得最好。看本书中卷论《淮南子》。凡根据于天道自然的哲学，多趋于这个观念。欧洲18世纪的经济学者所说的“自为”观念，参看亚丹斯密《原富》部甲第二篇。便是这个道理。

上文引《天下篇》说慎到的哲学道：“推而后行，曳而后往；若飘风之远，若羽之旋，若磨石之隧”。这也是说顺着自然的趋势。慎到的因势主义，有两种说法：一种是上文说的“因人之情”；一种是他的“势位”观念。《韩非子·难势篇》引慎子道：

> 慎子曰：“飞龙乘云，腾蛇游雾。云罢雾霁而龙蛇与

> 螾蚁同矣，则失其所乘也。贤人而诎于不肖者，则权轻位卑也。不肖而能服于贤者，适按：服字下之于字系衍文，后人不通文法，依上句妄加者也。则权重位尊也。尧为匹夫，不能治三人；而桀为天子，能乱天下。吾以此知势位之足恃而贤智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激于风也。身不肖而令行者，得助于众也。尧教于隶属而民不听，至于南面而王天下，令则行，禁则止。由此观之，贤智未足以服众，则势位足以任贤者也。"

这个观念，在古代政治思想发达史上很是重要的。儒家始终脱不了人治的观念，正因为他们不能把政权与君主分开来看，故说："徒法不能以自行。"又说："惟仁者宜在高位。"他们不知道法的自身虽不能施行，但行法的并不必是君主，乃是政权，乃是"势位"。知道行政执法所靠的是政权，不是圣君明主，这便是推翻人治主义的第一步。慎子的意思要使政权势位。全在法度，使君主"弃知去己"，做一种"虚君立宪"制度。君主成了"虚君"，故不必一定要有贤智的君主。荀子批评慎子的哲学，说他"蔽于法而不知贤"，又说"由法谓之，道尽数矣"。《解蔽篇》。不知这正是慎子的长处。

以上说慎到的哲学。《天下篇》说田骈、彭蒙的哲学与慎到大旨相同，都以为"古之道人，至于莫之是、莫之非而已矣"。这就是上文"齐万物以为首"的意思。

二、宋钘、尹文　宋钘，又作宋轻，大概与孟子同时。尹文曾说齐湣王，见《吕氏春秋·正名篇》。又见《说苑》。《汉书·艺文志》作说齐宣王。大概死在孟子之后。若作西历计算，宋钘是纪元前360至290年，尹文是纪元前350至270年。

《汉书·艺文志》有《宋子》18篇，列在小说家；《尹文

子》1篇，列在名家。今《宋子》已不传了。现行之《尹文子》有上下两篇。

《庄子·天下篇》论宋钘、尹文道：

> 不累于俗，不饰于物，不苟于人，不忮于众；愿天下之安宁，以活民命；人我之养，毕足而止，以此白心。白，《释文》云，或作任。古之道术有在于是者，宋钘、尹文闻其风而悦之，作为华山之冠以自表。接万物以别宥为始。……见侮不辱，救民之鬭；禁攻寝兵，救世之战。以此周行天下，上说下教，虽天下不取，强聒而不舍〔者〕也。……以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内。……

这一派人的学说与上文慎到、田骈一派有一个根本的区别。慎到一派"齐万物以为道"，宋钘、尹文一派"接万物以别宥为始"。齐万物是要把万物看作平等，无论他"有所可，有所不可"，只是听其自然。"别宥"便不同了。宥与囿通。《吕氏春秋·去宥篇》说："夫人有所宥者，因以昼为昏，以白为黑。……故凡人必别宥，然后知。别宥则能全其天矣。"别宥只是要把一切蔽囿心思的物事都辨别得分明。故慎到一派主张无知，主张"莫之是，莫之非"；宋钘、尹文一派主张心理的研究，主张正名检形，明定名分。

《尹文子》也有"禁暴息兵，救世之鬭"的话。《孟子》记宋牼要到楚国去劝秦楚停战。这都与《天下篇》相印证。《孟子》又说宋牼游说劝和的大旨是"将言其不利"。这个正与墨家非攻的议论相同。《天下篇》说宋钘、尹文"其为人太多，其自为太少"。此亦与慎到"自为"主义不同。又说："先生恐不得饱，弟子虽饥，不忘天下，日夜不休，曰：我必得活哉！"这都是墨家"日夜不休，以自苦为极"的精神。因此我疑心宋钘、尹

文一派是墨家的一支，稍偏于“宗教的墨学”一方面，故不与“科学的别墨”同派。若此说是真的，那么今本《尹文子》中“大道治者，则儒墨名法自废；以儒墨名法治者，则不得离道”等句，都是后人加入的了。《荀子·非十二子篇》也以墨翟、宋钘并称。

“见侮不辱，救民之鬭”，乃是老子、墨子的遗风。老子的“不争”主义，即含有此意。见第三篇。墨子也有此意。《耕柱篇》说：

> 子墨子曰：“君子不鬭。”子夏之徒曰：“狗豨犹有鬭，恶有士而无鬭矣。”子墨子曰：“伤矣哉！言则称于汤文，行则譬于狗豨！伤矣哉！”

但宋钘的“见侮不辱”说，乃是从心理一方面着想的，比老子、墨子都更进一层。《荀子·正论篇》述宋子的学说道：

> 子宋子曰：明见侮之不辱，使人不鬭。人皆以见侮为辱，故鬭也。知见侮之为不辱，则不鬭矣。《正名篇》亦言：“见侮不辱””。

宋子的意思只要人知道“见侮”不是可耻的事，便不至于争斗了。娄师德的“唾面自干”便是这个道理。譬如人骂你“猪狗”，你便大怒；然而你的老子对人称你为“豚儿”，为“犬子”，何以不生气呢？你若能把人骂你用的“猪狗”看作“豚儿”之豚，“犬子”之犬，那便是做到“见侮不辱”的地位了。

宋子还有一个学说，说人的性情是爱少不爱多的，是爱冷淡不爱浓挚的。《庄子·天下篇》称为“情欲寡浅”说。欲是动词，即“要”字。《荀子·正论篇》说：

> 子宋子曰：“人之情欲欲是动词。寡，而皆以己之情为欲多，是过也。”故率其群徒，辨其谈说，明其譬称，将

使人知情之欲寡也。《正名篇》亦有“情欲寡”句。

这种学说大概是针对当时的“杨朱主义”纵欲主义。而发的。宋子要人寡欲，因说人的情欲本来是要“寡浅”的，故节欲与寡欲并不是逆天拂性，乃是顺理复性。这种学说正如儒家的孟子一派要人为善，遂说性本是善的。同是偏执之见。看《荀子》的驳论。但宋钘、尹文都是能实行这个主义的，看《天下篇》所说，便可见了。

尹文的学说，据现有的《尹文子》看来，可算得当时一派重要学说。尹文是中国古代一个法理学大家。中国古代的法理学乃是儒墨道三家哲学的结果。老子主张无为，孔子也说无为，但他却先要“正名”，等到了“君君、臣臣、父父、子子”的地位，方才可以“无为而治”了。孔子的正名主义已含有后来法理学的种子。看他说不正名之害可使“刑罚不中，……民无所措手足”，便可见名与法的关系。后来墨家说“法”的观念，发挥得最明白。墨家说“名”与“实”的关系也说得最详细。尹文的法理学的大旨只在于说明“名”与“法”的关系。《尹文子》说：

> 名者，名形者也。形者，应名者也。……故必有名以检形，形以定名；名以定事，事以检名；疑当作“名以检事，事以正名”。……善名命善，恶名命恶。故善有善名，恶有恶名。圣贤仁智，命善者也。顽嚚凶愚，命恶者也。……使善恶尽然有分，虽未能尽物之实，犹不患其差也。……今亲贤而疏不肖，赏善而罚恶。贤、不肖、善、恶之名宜在彼；亲、疏、赏、罚之称宜在我。……名宜属彼，分宜属我。我爱白而憎黑，韵商而舍徵，好膻而恶焦，嗜甘而逆苦：白、黑、商、徵、膻、焦、甘、苦，彼之名

> 也；爱、憎、韵、舍、好、恶、嗜、逆，我之分也。定此名分，则万事不乱也。

这是尹文的法理学的根本观念。大旨分三层说：一是形，二是名，三是分。形即是“实”，即是一切事物。一切形都有名称，名须与实相应，故说：“名者，名形者也；形者，应名者也。”尹文的名学好像最得力于儒家的正名主义，故主张名称中须含有褒贬之意，所以说：“善名命善，恶名命恶，……使善恶尽（盡）疑当作画（畫）。然有分。”这完全是寓褒贬，别善恶，明贵贱之意。命名既正当了，自然会引起人心对于一切善恶的正当反动。这种心理的反动，这种人心对于事物的态度，便叫做“分”。例如我好好色而恶恶臭，爱白而憎黑：好色、恶臭、白、黑是名，（编者按此处当作“色、臭、白、黑是名”）好、恶、爱、憎是分。名是根据于事物的性质而定的，故说“名宜属彼”。分是种种名所引起的态度，故说“分宜属我”。有什么名，就该引起什么分。名不正，则分不正。例如匈奴子娶父妻，不以为怪；中国人称此为“烝”，为“乱伦”，就觉得是一桩大罪恶。这是因为“烝”与“乱伦”二名都能引起一种罪恶的观念。又如中国妇女缠足，从前以为“美”，故父母狠起心肠来替女儿裹足，女儿也忍着痛苦要有这种“美”的小脚。现今的人说小脚是“野蛮”，缠足是“残忍非人道”，于是缠足的都要放了，没有缠的也不再缠了。这都因为“美”的名可引起人的羡慕心，“野蛮”、“残忍”的名可引起人的厌恶心。名一变，分也变了。正名的宗旨只是要“善有善名，恶有恶名”；只是要善名发生羡慕爱做的态度，恶名发生厌恶不肯做的态度。故说“定此名分，则万事不乱也”。

以上所说，尹文的法理学与儒家的正名主义毫无分别。参

观第四篇第四章，第十一篇第三章。但儒家如孔子想用“春秋笔法”来正名，如荀卿想用国家威权来制名，多不主张用法律。尹文便不同了。《尹文子》道：

> 故人以度审长短，以量受多少，以衡平轻重，以律均清浊，以名稽虚实，以法定治乱，以简治烦惑，以易御险难，以万事皆归于一，百度皆准于法。归一者，简之至；准法者，易之极。如此，顽嚚聋瞽可与察慧聪明同其治也。

从纯粹儒家的名学一变遂成纯粹的法治主义。这是中国法理学史的一大进步，又可见学术思想传授沿革的线索最不易寻，决非如刘歆、班固之流画分做六艺九流就可完事了的。

三、许行、陈相、陈仲　当时的政治问题和社会问题最为切要，故当时的学者没有一人不注意这些问题的。内中有一派，可用许行作代表。许行和孟子同时。《孟子·滕文公篇》说：

> 有为神农之言者许行，自楚之滕，踵门而告文公曰：“远方之人，闻君行仁政，愿受一廛而为氓。”文公与之处。其徒数十人，皆衣褐，捆屦、织席以为食。……陈相见孟子，道许行之言曰：“滕君则诚贤君也，虽然，未闻道也。贤者与民并耕而食，饔飧而治。今也，滕有仓廪府库，则是厉民而以自养也。恶得贤？”

这是很激烈的无政府主义。《汉书·艺文志》论“农家”，也说他们“以为无所事圣王，欲使君臣并耕，悖上下之序”。大概这一派的主张有三端：第一，人人自食其力，无有贵贱上下，人人都该劳动。故许行之徒自己织席子，打草鞋，种田；又主张使君主与百姓“并耕而食，饔飧而治”。第二，他们主

张一种互助的社会生活。他们虽以农业为主，但并不要废去他种营业。陈相说："百工之事，固不可耕且为也。"因此，他们只要用自己劳动的出品与他人交易，如用米换衣服、锅、甑、农具之类。因为是大家共同互助的社会，故谁也不想赚谁的钱，都以互相辅助、互相供给为目的。因此他们理想中的社会是：

> 从许子之道，则市价不贰，国中无伪。虽使五尺之童适市，莫之或欺。布帛长短同，则价相若。麻缕丝絮轻重同，则价相若。五谷多寡同，则价相若。屦大小同，则价相若。

因为这是互助的社会，故商业的目的不在赚利益，乃在供社会的需要。孟子不懂这个道理，故所驳全无精彩。如陈相明说"屦大小同，则价相若"，这是说屦的大小若相同，则价也相同；并不是说大屦与小屦同价。孟子却说："巨屦小屦同价，人岂为之哉?"这竟是"无的放矢"的驳论了。第三，因为他们主张互助的社会，故他们主张不用政府。《汉书》所说"无所事圣王，欲使君臣并耕"；《孟子》所说"贤者与民并耕而食，饔飧而治"，都是主张社会以互助为治，不用政府。若有政府，便有仓廪府库，便是"厉民而以自养"，失了"互助"的原意了。这种主义，与近人托尔斯太（Tolstoy）所主张最近。

以上三端，可称为互助的无政府主义。只可惜许行、陈相都无书籍传下来，遂使这一学派湮没至今。《汉书·艺文志》记"农家"有《神农》20篇，《野老》17篇，及他书若干种，序曰：

> 农家者流，盖出于农稷之官，播百谷劝耕桑，以足衣食，……此其所长也。及鄙者为之，以为无所事圣王，

欲使君臣并耕，悖上下之序。

却不知序中所称“鄙者”，正是这一派的正宗。这又可见《艺文志》分别九流的荒谬了。参看江瑔《读子卮言》第十六章《论农家》。

陈仲子也称田仲。田陈古同音。也是孟子同时的人。据《孟子》所说：

> 仲子，齐之世家也。兄戴，盖禄万钟。以兄之禄为不义之禄而不食也；以兄之室为不义之室而不居也。避兄离母，处于於陵。
>
> 居於陵，三日不食，耳无闻，目无见也。井上有李，螬食实者过半矣，匍匐往将食之，三咽然后耳有闻，目有见。
>
> 仲子所居之室，所食之粟，彼身织屦，妻辟纑，以易之。

陈仲这种行为，与许行之徒主张自食其力的，毫无分别。《韩非子》也称田仲“不恃仰人而食”，可与《孟子》所说互相证明。《荀子·非十二子篇》说陈仲一般人“忍情性，綦谿利跂，苟以分异人为高，不足以合大众，明大分”。这一种人是提倡极端的个人主义的，故有这种特立独行的行为。《战国策》记赵威后问齐王的使者道：

> 於陵仲子尚存乎？是其为人也，上不臣于王，下不治其家，中不索交诸侯，此率民而出于无用者。何为至今不杀乎？

这可见陈仲虽不曾明白主张无政府，其实也是一个无政府的人了。

四、驺衍　驺衍，齐人。《史记》说他到梁时，梁惠王郊迎；到赵时，平原君“侧行襒席”；到燕时，燕昭王“拥彗先

驱”。这几句话很不可靠。平原君死于西历前 251 年，梁惠王死于前 319 年。此据《纪年》，若据《史记》，则在前 335 年。梁惠王死时，平原君还没有生呢。《平原君传》说驺衍过赵在信陵君破秦存赵之后，前 257 年。那时梁惠王已死 62 年了，若依《史记》，则那时惠王已死了 78 年。燕昭王已死 22 年了。《史记集解》引刘向《别录》也有驺衍过赵见平原君及公孙龙一段，那一段似乎不是假造的。依此看来，驺衍大概与公孙龙同时，在本章所说诸人中，要算最后的了。《史记》亦说衍后孟子。

《汉书·艺文志》有《驺子》49 篇，又《驺子终始》56 篇，如今都不传了。只有《史记·孟荀列传》插入一段，颇有副料的价值。《史记》说：

> 驺衍睹有国者益淫侈不能尚德，……乃深观阴阳消息而作怪迂之变，终始大圣之篇，十余万言。其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠。

这是驺衍的方法。这方法其实只是一种“类推”法。再看这方法的应用：

> 先序今以上至黄帝，学者所共术。大并世盛衰，因载其机祥度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中国名山、大川、通谷、禽兽，水土所殖，物类所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。

驺衍这个方法，全是由已知的推想到未知的。用这方法稍不小心便有大害。驺衍用到历史、地理两种科学，更不合宜了。历史全靠事实，地理全靠实际观察调查，驺衍却用“推而远之”的方法，以为“想来大概如此”，岂非大错？《史记》又说：

> 称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应

若兹。

这是阴阳家的学说。大概当时的历史进化的观念已很通行。看第九篇第一、二章及本篇下章论韩非。但当时的科学根据还不充足，故把历史的进化看作了一种终始循环的变迁。驺衍派又附会五行之说，以为五行相生相胜，演出“五德转移”的学说。《墨辩·经下》说：

> 五行无常胜，说在宜。《说》曰：五合水土火，火离然五当作互。火铄金，火多也。金靡炭，金多也。合之府水，道藏本、吴抄本作木。木离木。

此条有脱误，不可全懂。但看那可懂的几句，可知这一条是攻击当时的“五行相胜”说的。五行之说大概起于儒家，《荀子·非十二子篇》说子思“案往旧造说，谓之五行”可以为证。驺衍用历史附会五德，于是阴阳五行之说遂成重要学说。到了汉朝这一派更盛。从此儒家遂成“道士的儒学”了。看中卷第十四篇第五章。

驺衍的地理学虽是荒诞，却有很大胆的思想。《史记》说他

> 以为儒者所谓“中国”者，于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州。……中国外，如赤县神州者九，乃所谓“九州”也。于是有裨海环之。人民禽兽莫能相通者，……乃为一州。如此者九，乃有大瀛海环其外，天地之际焉。

这种地理，虽是悬空理想，但很可表示当时理想的大胆，比那些人认中国为“天下”的，可算得高十百倍了！

《史记·平原君传》，《集解》引刘向《别录》有驺衍论《辩》一节，似乎不是汉人假造的。今引如下：

> 驺子曰：……辩者，别殊类使不相害，序异端使不相乱；抒意通指，明其所谓；使人与知焉，不务相迷也。故胜者不失其所守，不胜者得其所求。若是，故辩可为也。及至烦文以相假，饰辞以相悖，巧譬以相移，引人声使不得及其意。如此，害大道。不能无害君子。

这全是儒家的口吻，与荀子论“辩”的话相同。看上篇第三章。

参考书

马骕《绎史》卷一百十九。

第二章 所谓法家

一、论“法家”之名 古代本没有什么“法家”。读了上章的人当知道慎到属于老子、杨朱、庄子一系；尹文的人生哲学近于墨家，他的名学纯粹是儒家。又当知道孔子的正名论，老子的天道论，墨家的法的观念，都是中国法理学的基本观念。故我以为中国古代只有法理学，只有法治的学说，并无所谓“法家”。中国法理学当西历前三世纪时，最为发达，故有许多人附会古代有名的政治家如管仲、商鞅、申不害之流，造出许多讲法治的书。后人没有历史眼光，遂把一切讲法治的书统称为“法家”，其实是错的。但法家之名，沿用已久了，故现在也用此名。但本章所讲，注重中国古代法理学说，并不限于《汉书·艺文志》所谓“法家”。

二、所谓“法家”的人物及其书

（一）管仲与《管子》 管仲在老子、孔子之前。他的书大概是前三世纪的人假造的，其后又被人加入许多不相干的

材料。说详第一篇。但此书有许多议论可作前三世纪史料的参考。

（二）申不害与《申子》　申不害曾作韩昭侯的国相。昭侯在位当西历前358至333年。大概申不害在当时是一个大政治家。《韩非子》屡称申子。《荀子·解蔽篇》也说："申子蔽于势而不知智。由势谓之，道尽便矣。"《韩非子·定法篇》说："申不害言术而公孙鞅为法。"又说："韩者，晋之别国也。晋之故法未息，而韩之新法又生；先君之令未收，而后君之令又下。申不害不擅其法，不一其宪令。……故托万乘之劲韩，七十年顾千里校，疑当作十七年。而不至于霸王者，虽用术于上，法不勤饰于官之患也。"依此看来，申不害虽是一个有手段所谓术也。的政治家，却不是主张法治主义的人。今《申子》书已不传了。诸书所引佚文，有"圣君任法而不任智，任数而不任说，……置法而不变"等语，似乎不是申不害的原著。

（三）商鞅与《商君书》　卫人公孙鞅于西历前361年入秦，见孝公，劝他变法。孝公用他的话，定变法之令，"设告相坐而责其实，连什伍而同其罪。《史记》云："令民为什伍而相收司连坐。不告奸者腰斩，告奸者与斩敌同赏，匿奸者与降敌同罚。"与此互相印证。赏厚而信，刑重而必。"《韩非子·定法篇》。公孙鞅的政策只是用赏罚来提倡实业，提倡武力。《史记》所谓"变法修刑，内务耕稼，外劝战死之赏罚"是也。这种政策功效极大，秦国渐渐富强，立下后来吞并六国的基础。公孙鞅后封列侯，号商君，但他变法时结怨甚多，故孝公一死，商君遂遭车裂之刑而死。西历前338年。商君是一个大政治家，主张用严刑重赏来治国。故他立法："斩一首者爵一级，欲为官者为五十石之官；斩二首者爵二级，欲为官者为百石之官。"《韩非子·定法篇》。又"步过六尺者有罚，

弃灰于道者被刑。”《新序》。这不过是注重刑赏的政策，与法理学没有关系。今世所传《商君书》24篇《汉书》作二十九篇。乃是商君死后的人所假造的书。如《徕民》篇说：“自魏襄以来，三晋之所亡于秦者，不可胜数也。”魏襄王死在西历前296年，商君已死42年，如何能知他的谥法呢？《徕民》篇又称“长平之胜”，此事在前260年，商君已死78年了。书中又屡称秦王。秦称王在商君死后十余年。此皆可证《商君书》是假书。商君是一个实行的政治家，没有法理学的书。

以上三种都是假书，况且这三个人都不配称为“法家”。这一流的人物——管仲、子产、申不害、商君——都是实行的政治家，不是法理学家，故不该称为“法家”。但申不害与商君同时，皆当前四世纪的中叶。他们的政策，都很有成效，故发生一种思想上的影响。有了他们那种用刑罚的政治，方才有学理的“法家”。正如先有农业，方才有农学；先有文法，方才有文法学；先有种种美术品，方才有美学。这是一定的道理。如今且说那些学理的“法家”和他们的书：

（四）慎到与《慎子》　见上章。

（五）尹文与《尹文子》　见上章。《汉书·艺文志》尹文在“名家”是错的。

（六）尸佼与《尸子》　尸佼，楚人。据《史记·孟荀列传》及《集解》引刘向《别录》。班固以佼为鲁人，鲁灭于楚，鲁亦楚也。或作晋人，非。古说相传，尸佼曾为商君之客；商君死，尸佼逃入蜀。《汉书·艺文志》。《尸子》书二十卷，向来列在“杂家”。今原书已亡，但有从各书里辑成的《尸子》两种。一为孙星衍的，一为汪继培的。汪辑最好。据这些引语看来，尸佼是一个儒家的后辈，但他也有许多法理的学说，故我把他排在这里。即使这些话不真是尸

佼的，也可以代表当时的一派法理学者。

（七）韩非与《韩非子》　韩非是韩国的公子，与李斯同受学于荀卿。当时韩国削弱，韩非发愤著书，攻击当时政府“所养非所用，所用非所养”；因主张极端的“功用”主义，要国家变法，重刑罚，去无用的蠹虫，韩王不能用。后来秦始皇见韩非的书，想收用他，遂急攻韩。韩王使韩非入秦说存韩的利益。按《史记》所说。李斯劝秦王急攻韩欲得韩非，似乎不可信。李斯既举荐韩非，何以后来又害杀他。大概韩王遣韩非入秦说秦王存韩，是事实。但秦攻韩未必是李斯的主意。秦王不能用，后因李斯、姚贾的谗言，遂收韩非下狱。李斯使人送药与韩非，叫他自杀。韩非遂死狱中，时为西历前 233 年。

《汉书·艺文志》载《韩非子》55 篇。今本也有 55 篇。但其中很多不可靠的。如《初见秦》篇乃是张仪说秦王的话，所以劝秦王攻韩。韩非是韩国的王族，岂有如此不爱国的道理？况且第二篇是《存韩》。既劝秦王攻韩，又劝他存韩，是决无之事。第六篇《有度》，说荆、齐、燕、魏四国之亡。韩非死时，六国都不曾亡。齐亡最后，那时韩非已死 12 年了。可见《韩非子》决非原本，其中定多后人加入的东西。依我看来，《韩非子》十分之中，仅有一二分可靠，其余都是加入的。那可靠的诸篇如下：

《显学》　《五蠹》　《定法》　《难势》

《诡使》　《六反》　《问辩》

此外如《孤愤》、《说难》、《说林》、《内外储》，虽是司马迁所举的篇名，但是司马迁的话是不很靠得住的。如所举《庄子》《渔父》、《盗跖》诸篇，皆为伪作无疑。我们所定这几篇，大都以学说内容为根据。大概《解老》、《喻老》诸篇，另是一人所作。《主道》、

《扬榷》今作扬权，此从顾千里校。诸篇，又另是一派“法家”所作。《外储·说左上》似乎还有一部分可取。其余的更不可深信了。

三、法按《说文》：“灋，刑也。平之如水，从水；廌，所以触不直者去之，从廌、去。廌，解廌，兽也。似牛，一角。古者决讼，令触不直者。象形。法，今文省。佱，古文。”据我个人的意见看来，大概古时有两个法字。一个作“佱”，从亼从正，是模范之法。一个作“灋”，《说文》云：“平之如水，从水；廌，所以触不直者去之，从廌、去”，是刑罚之法。这两个意义都很古，比较看来，似乎模范的“佱”更古。《尚书·吕刑》说：“苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑，曰法。”如此说可信，是罚刑的“灋”字乃是后来才从苗民输入中国本部的。灋字从廌从去，用廌兽断狱，大似初民状态，或本是苗民的风俗，也未可知。大概古人用法字起初多含模范之义。《易·蒙》初六云：“发蒙利用刑人，用说。句桎梏以往，吝。”象曰：“利用刑人，以正法也。”此明说“用刑人”即是“用正法”。“刑”是刑范，“法”是模范，“以”即是用。古人把“用说桎梏以往”六字连读，把言说的说，解作脱字，便错了。又《系辞传》：“见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法。”法字正作模范解。孔颖达《正义》：“垂为模范，故云‘谓之法’。”又如《墨子·法仪篇》云：

> 天下从事者，不可以无法仪。……虽至百工从事者亦皆有法。百工为方以矩，为圆以规，直以绳，正以县。无巧工不巧工，皆以此四者为法。

这是标准模范的“法”，参看《天志》上、中、下，及《管子·七法篇》。到了墨家的后辈，“法”字的意义讲得更明白了。《墨辩·经上》说：

法，所若而然也。看第八篇第二章论“法”的观念。佴，所然也。《经说》曰：佴所然也者，民若法也。

佴字，《尔雅·释言》云：“贰也。”郭注：“佴次为副贰。”《周礼》：“掌邦之六典八法八则之贰。”郑注：“贰，副也。”我们叫钞本做“副本”，即是此意。譬如摹拓碑帖，原碑是“法”，拓本是“佴”，是“副”。墨家论法，有三种意义：（一）一切模范都是法。如上文所引《法仪篇》。（二）物事的共相可用物事的类名作代表的，也是法。看第八篇第二、三章。（三）国家所用来齐一百姓的法度也是法。如上文所引《墨辩》“佴所然也者，民若法也”的话，便是指这一种齐一百姓的法度。荀子说：“墨子有见于齐，无见于畸。”《天论篇》。墨子的“尚同主义”要“壹同天下之义”，使“上之所是，必皆是之；上之所非，必皆非之”。故荀子说他偏重“齐”字，却忘了“畸”字，畸即是不齐。后来“别墨”论“法”字，要使依法做去的人都有一致的行动，如同一块碑上摹下来的拓本一般；要使守法的百姓都如同法的“佴”。这种观念正与墨子的尚同主义相同，不过墨子的尚同主义含有宗教的性质，别墨论法便没有这种迷信了。

上文所引《墨辩》论“法”字，已把“法”的意义推广，把灋佱两个字合成一个字。《易经·噬嗑卦·象传》说：“先王以明罚饬法。”法与刑罚还是两事。大概到了“别墨”时代，四世纪中叶以后。法字方才包括模范标准的意义和刑律的意义。如《尹文子》说：

法有四呈：一曰不变之法，君臣上下是也。二曰齐俗之法，能鄙同异是也。三曰治众之法，庆赏刑罚是也。四曰平准之法，律度权衡是也。

《尹文子》的法理学很受儒家的影响，说见上章。故他的第一种"法"，即是不变之法，近于儒家所谓天经地义。第二种"齐俗之法"指一切经验所得或科学研究所得的通则，如"火必热"、"员无直"皆见《墨辩》。等等。第三种是刑赏的法律，后人用"法"字单指这第三种。佛家所谓法（达摩），不在此例。第四种"平准之法"乃佱字本义，无论儒家、墨家、道家，都早承认这种标准的法。看《孟子·离娄篇》、《荀子·正名篇》、《墨子》《法仪》、《天志》等篇及《管子·七法篇》、《慎子》、《尹文子》等书。当时的法理学家所主张的"法"，乃是第三种"治众之法"。他们的意思只是要使刑赏之法，也要有律度权衡那样的公正无私、明确有效。看上章论慎到尹文。故《韩非子·定法篇》说：

法者，宪令著于官府，刑罚必于民心；赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也。

又《韩非子·难三篇》说：

法者，编著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也。

又《慎子》佚文说：

法者，所以齐天下之动，至公大定之制也。见马骕《释史》百十九卷所辑。

这几条界说，讲"法"字最明白。当时所谓"法"，有这几种性质：（一）是成文的，编著之图籍。（二）是公布的，布之于百姓。（三）是一致的，所以齐天下之动，至公大定。（四）是有刑赏辅助施行的功效的。刑罚必于民心，赏存乎慎法而罚加于奸令。

四、"法"的哲学　以上述"法"字意义变迁的历史，即是"法"的观念进化的小史。如今且说中国古代法理学法的哲学。的几个基本观念。

要讲法的哲学，先须要说明几件事。第一，千万不可把“刑罚”和“法”混作一件事。刑罚是从古以来就有了的，“法”的观念是战国末年方才发生的。古人早有刑罚，但刑罚并不能算是法理学家所称的“法”。譬如现在内地乡人捉住了做贼的人便用私刑拷打；又如那些武人随意枪毙人，这都是用刑罚，却不是用“法”。第二，须知中国古代的成文的公布的法令，是经过了许多反对，方才渐渐发生的。春秋时的人不明“成文公布法”的功用，以为刑律是愈秘密愈妙，不该把来宣告国人。这是古代专制政体的遗毒。虽有些出色人才，也不能完全脱离这种遗毒的势力。所以郑国子产铸刑书时，昭六年，西历前536年。晋国叔向写信与子产道：

> 先王议事以制，不为刑辟，惧民之有争心也。……民知有辟，则不忌于上，并有争心，以征于书而徼幸以成之，弗可为矣。……锥刀之末，将尽争之。乱狱滋丰，贿赂并行，终子之世，郑其败乎！

后二十几年，昭二十九年，前513年。叔向自己的母国也作刑鼎，把范宣子所作刑书铸在鼎上。那时孔子也极不赞成，他说：

> 晋其亡乎！失其度矣。……民在鼎矣，何以尊贵？尊字是动词，贵是名词。贵何业之守？……

这两句话很有趣味。就此可见刑律在当时，都在“贵族”的掌握。孔子恐怕有了公布的刑书，贵族便失了他们掌管刑律的“业”了。那时法治主义的幼稚，看此两事，可以想见。后来公布的成文法渐渐增加，如郑国既铸刑书，后来又采用邓析的竹刑。铁铸的刑书是很笨的，到了竹刑更方便了。公布的成文法既多，法理学说遂渐渐发生。这是很长的历史，我们见惯了公布的法令，以为古代也自然是有的，那就错了。第

三，须知道古代虽然有了刑律，并且有了公布的刑书，但是古代的哲学家对于用刑罚治国，大都有怀疑的心，并且有极力反对的。例如老子说的："法令滋彰，盗贼多有。""民不畏死，奈何以死惧之。"又如孔子说的："道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。"这就可见孔子不重刑罚，老子更反对刑罚了。这也有几层原因。（一）因当时的刑罚本来野蛮得很，又没有限制，如《诗》："彼宜无罪，汝反收之，此宜有罪，汝覆脱之。"又如《左传》所记诸虐刑。实在不配作治国的利器。（二）因为儒家大概不能脱离古代阶级社会的成见，以为社会应该有上下等级：刑罚只配用于小百姓们，不配用于上流社会。上流社会只该受"礼"的裁制，不该受"刑"的约束。如《礼记》所说"礼不下庶人，刑不上大夫"；《荀子·富国篇》所说"由士以上，则必以礼乐节之；众庶百姓，则必以法数制之"，都可为证。近来有人说，儒家的目的要使上等社会的"礼"普及全国，法家要使下级社会的"刑"普及全国。参看梁任公《中国法理学发达史》。这话不甚的确。其实那种没有限制的刑罚，是儒法两家所同声反对的。法家所主张的，并不是用刑罚治国。他们所说的"法"，乃是一种客观的标准法，要"宪令著于官府，刑罚必于民心"，百姓依这种标准行动，君主官吏依这种标准赏罚。刑罚不过是执行这种标准法的一种器具。刑罚成了"法"的一部分，便是"法"的刑罚，便是有了限制，不是从前"诛赏予夺从心出"的刑罚了。

懂得上文所说三件事，然后可讲法理学的几个根本观念。中国的法理学虽到前三世纪方才发达，但他的根本观念来源很早。今分述于下：

第一，无为主义。中国的政治学说，自古代到近世，几

乎没有一家能逃得出老子的无为主义。孔子是极为称赞“无为而治”的，后来的儒家多受了孔子“恭己正南面”的话的影响，宋以后更是如此。无论是说“正名”、“仁政”、“王道”、“正心诚意”，都只是要归到“无为而治”的理想的目的。平常所说的“道家”一派，更不用说了。法家中如慎到一派便是受了老子一系的无为主义的影响；如《尸子》，如《管子》中《禁藏》、《白心》诸篇，如《韩非子》中《扬榷》、《主道》诸篇，便是受了老子孔子两系的无为主义的影响。宋朝王安石批评老子的无为主义，说老子“知无之为车用，无之为天下用，然不知其所以为用也。故无之所以为车用者，以有毂辐也；无之所以为天下用者，以有礼乐刑政也。如其废毂辐于车，废礼乐刑政于天下，而坐求其无之为用也，则亦近于愚矣”。王安石《老子论》。这段话很有道理。法家虽信“无为”的好处，但他们以为必须先有“法”然后可以无为。如《管子·白心》篇说：“名正法备，则圣人无事。”又如《尸子》说：“正名去伪，事成若化。……正名覆实，不罚而威。”这都是说有了“法”便可做到“法立而不用，刑设而不行”用《管子·禁藏篇》语的无为之治了。

第二，正名主义。上章论尹文的法理学时，已说过名与法的关系。参看上章。尹文的大旨是要“善有善名，恶有恶名”，使人一见善名便生爱做的心，一见恶名便生痛恶的心。“法”的功用只是要“定此名分”，使“万事皆归于一，百度皆准于法”。这可见儒家的正名主义乃是法家哲学的一个根本观念。我且再引《尸子》几条作参证：

> 天下之可治，分成也。是非之可辨，名定也。
>
> 明王之治民也，……言寡而令行，正名也。君人者

> 苟能正名，愚智尽情；执一以静，令名自正，赏罚随名，民莫不敬。参看《韩非子·扬権》篇云："执一以静，使名自命，令事自定。"又看《主道篇》。
>
> 言者，百事之机也。圣王正言于朝，而四方治矣。是故曰：正名去伪，事成若化；以实覆名，百事皆成。……正名覆实，不罚而威。
>
> 审一之经，百事乃成；审一之纪，百事乃理。名实判为两，分为一。是非随名实，赏罚随是非。

这几条说法治主义的逻辑，最可玩味。他的大旨是说天下万物都有一定的名分，只看名实是否相合，便知是非：名实合，便是"是"；名实不合，便是"非"。是非既定，赏罚跟着来。譬如"儿子"是当孝顺父母的，如今说"此子不子"，是名实不合，便是"非"，便有罚了。"名"与"法"其实只是同样的物事。两者都是"全称"Universal，都有驾驭个体事物的效能。"人"是一名，可包无量数的实。"杀人者死"是一法，可包无数杀人的事实。所以说"审一之经"，又说"执一以静"。正名定法，都只要"控名责实"，都只要"以一统万"。——孔子的正名主义的弊病在于太注重"名"的方面，就忘了名是为"实"而设的，故成了一种偏重"虚名"的主张，如《论语》所记"尔爱其羊，我爱其礼"，及《春秋》种种正名号的笔法，皆是明例。后来名学受了墨家的影响，趋重"以名举实"，故法家的名学，如尹文的"名以检形，形以定名；名以定事，事以检名"；疑当作"名以检事，事以定名"。如《尸子》的"以实覆名，……正名覆实"；如《韩非子》的"形名参同"，《主道篇》、《扬権篇》。都是墨家以后改良的正名主义了。

第三，平等主义。儒家不但有"礼不下庶人，刑不上大

夫”的成见，还有“亲亲”、“贵贵”种种区别，故孔子有“子为父隐，父为子隐”的议论；孟子有瞽瞍杀人，舜窃负而逃的议论。故我们简直可说儒家没有“法律之下，人人平等”的观念。这个观念得墨家的影响最大。墨子的“兼爱”主义直攻儒家的亲亲主义，这是平等观念的第一步。后来“别墨”论“法”字，说道：

> 一法者之相与也。尽类若，方之相合也。《经说》曰：一方尽类，俱有法而异。或木或石，不害其方之相合也。尽类犹方也，物俱然。

这是说同法的必定同类。无论是科学的通则，是国家的律令，都是如此。这是法律平等的基本观念。所以法家说：“如此，则顽嚚聋瞽可与察慧聪明同其治也。”《尹文子》。“法”的作用要能“齐天下之动”。儒家所主张的礼义，只可行于少数的“君子”，不能遍行全国。韩非说得最好：

> 夫圣人之治国，不恃人之为吾善也，而用其不得为非也。恃人之为吾善也，境内不什数。用人不得〔为〕非，一国可使齐。为治者用众而舍寡，故不务德而务法。夫恃自直之箭，千世无矢；恃自圜之木，百世无轮矣。自直之箭，自圆之木，百世无有一，然而世皆乘车射禽者，何也？隐栝之道用也。虽有不恃隐栝而有自直之箭，自圆之木，良工弗贵也。何则？乘者非一人，射者非一发也。不恃赏罚而恃自善之民，明主弗贵也。何则？国法不可失，而所治非一人也。《显学篇》。

第四，客观主义。上章曾说过慎到论“法”的客观性。参看。慎到的大旨以为人的聪明才智，无论如何高绝，总不能没有偏私错误。即使人没有偏私错误，总不能使人人心服意满。

只有那些“无知之物，无建己之患，无用知之累”，可以没有一毫私意，又可以不至于陷入偏见的蒙弊。例如最高明的才智总比不上权衡、斗斛、度量等物的正确无私。又如拈钩分钱，投策分马，即使不如人分的均平，但是人总不怨钩策不公。这都是“不建己，不用知”的好处。不建己，不用知，即是除去一切主观的蔽害，专用客观的标准。法治主义与人治主义不同之处，根本即在此。慎到说得最好：

> 君人者，舍法而以身治，则诛赏予夺从君心出。然则受赏者虽当，望多无穷；受罚者虽当，望轻无已。……法虽不善，犹愈于无法。……夫投钩以分财，投策以分马，非钩策为均也，使得美者不知所以美，得恶者不知所以恶，此所以塞愿望也。

这是说用法可以塞怨望。韩非子说：

> 释法术而任心治，尧不能正一国。去规矩而妄意度，奚仲不能成一轮。……使中主守法术，拙匠守规矩尺寸，则万不失矣。君人者能去贤巧之所不能，守中拙之所万不失，则人力尽而功名立。《用人》。

> 故设柙非所以备鼠也，所以使怯弱能服虎也。立法非所以避曾史也，所以使庸主能止盗跖也。《守道》。

这是说，若有了标准法，君主的贤不贤都不关紧要。人治主义的缺点在于只能希望“惟仁者宜在高位”，却免不了“不仁而在高位”的危险。法治的目的在于建立标准法，使君主遵守不变。现在所谓“立宪政体”，即是这个道理。但中国古代虽有这种观念，却不曾做到施行的地步。所以秦孝公一死，商君的新法都可推翻；秦始皇一死，中国又大乱了。

第五，责效主义。儒家所说“为政以德”、“保民而王”、

“恭己正南面而天下治”等话，说来何尝不好听，只是没有收效的把握。法治的长处在于有收效的把握。如《韩非子》说的：

> 法者，宪令著于官府，刑罚必于民心；赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也。

守法便是效，效的本义为“如法”。《说文》：“效，象也。”引申为效验，为功效。不守法便是不效。但不守法即有罚，便是用刑罚去维持法令的效能。法律无效，等于无法。法家常说“控名以责实”，这便是我所说的“责效”。名指法，如“杀人者死”。实指个体的案情。如“某人杀某人”。凡合于某法的某案情，都该依某法所定的处分：这便是“控名以责实”。如云：“凡杀人者死。某人杀人，故某人当死。”这种学说，根本上只是一种演绎的论理。这种论理的根本观念只要“控名责实”，要“形名参同”，要“以一统万”。这固是法家的长处，但法家的短处也在此。因为“法”的目的在“齐天下之动”，却不知道人事非常复杂，有种种个性的区别，决不能全靠一些全称名词便可包括了一切。例如“杀人”须分故杀与误杀。故杀之中，又可分别出千百种故杀的原因和动机。若单靠“杀人者死”一条法去包括一切杀人的案情，岂不要冤枉杀许多无罪的人吗？中国古代以来的法理学只是一个刑名之学，今世的“刑名师爷”，便是这种主义的流毒。“刑名之学”只是一个“控名责实”。正如“刑名师爷”的责任只是要寻出各种案情，实。合于刑律的第几条第几款。名。

五、韩非　“法学”两个字，不能包括当时一切政治学者。法家之中，韩非最有特别的见地，故我把他单提出来，另列一节。

我上文说过，中国古代的政治学说大都受了老子的“无为”两个字的影响。就是法家也逃不出这两个字。如上文所引《尸子》的话：“君人者苟能正名，愚智尽情；执一以静，令名自正。”又说：“正名去伪，事成若化。……正名覆实，不罚而威。”又如《管子·白心篇》说的：“名正法备，则圣人无事。”这都是“无为”之治。他们也以为政治的最高目的是“无为而治”，有了法律，便可做到“法立而不用，刑设而不行”的无为之治了。这一派的法家，我们可称为保守派。

韩非是一个极信历史进化的人，故不能承认这种保守的法治主义。若《显学》、《五蠹》诸篇是韩非的书，则《主道》、《扬榷》诸篇决不是韩非的书。两者不可并立。他的历史进化论，把古史分作上古、中古、近古三个时期；每一时期，有那时期的需要，便有那时期的事业。故说：

> 今有构木钻燧于夏后氏之世者，必为鲧禹笑矣。有决渎于殷周之世者，必为汤武笑矣。然则今有美尧舜禹汤武之道于当今之世者，必为新圣笑矣。是以圣人不务循古，不法常可。论世之事，因为之备。《五蠹》。

韩非的政治哲学，只是“论世之事因为之备”八个字。所以说：“事因于世而备适于事。”又说：“世异则事异，事异则备变。”他有一则寓言说得最好：

> 宋人有耕田者，田中有株，兔走触株，折颈而死，因释其耒而守株，冀复得兔。……
>
> 今欲以先王之政，治当世之民，皆守株之类也。同上。

后人多爱用“守株待兔”的典，可惜都把这寓言的本意忘了。韩非既主张进化论，故他的法治观念，也是进化的。他说：

> 故治民无常惟治为法。法与时转则治，治与世宜则

有功。……时移而治不易者乱。《心度》。

韩非虽是荀卿的弟子，他这种学说却恰和荀卿相反。荀卿骂那些主张“古今异情，其所以治乱者异道”的人都是“妄人”。如此说来，韩非是第一个该骂了！其实荀卿的“法后王”说，虽不根据于进化论，却和韩非有点关系。荀卿不要法先王，是因为先王的制度文物太久远了，不可考了，不如后王的详备。韩非说得更畅快：

孔子墨子俱道尧舜而取舍不同，皆自谓真尧舜。尧舜不复生，将谁使定儒墨之诚乎？……不能定儒墨之真，今乃欲审尧舜之道于三千岁之前，意者其不可必乎？无参验而必之者，愚也；弗能必而据之者，诬也。故明据先王必定尧舜者，非愚则诬也。《显学》。

“参验”即是证据。韩非的学说最重实验，他以为一切言行都该用实际的“功用”作试验。他说：

夫言行者，以功用为之的彀者也。夫砥砺杀矢，而以妄发，其端未尝不中秋毫也。然而不可谓善射者，无常仪的也。设五寸之的，引十步之远，非羿、逄蒙不能必中者，有常仪的也。故有常仪的则羿、逄蒙以五寸的为巧。无常仪的则以妄发之中秋毫为拙。今听言观行，不以功用为之的彀，言虽至察，行虽至坚，则妄发之说也。《问辩》。旧本无后面三个“仪的”，今据《外储说·左上》增。

言行若不以“功用”为目的，便是“妄发”的胡说胡为，没有存在的价值。正如《外储说·左上》举的例：

郑人有相与争年者，〔其一人曰：“我与尧同年。”〕旧无此九字，今据马总《意林》增。其一人曰：“我与黄帝之兄同年。”讼此而不决，以后息者为胜耳。

言行既以“功用”为目的，我们便可用“功用”来试验那言行的是非善恶。故说：

> 人皆寐则盲者不知；皆嘿则喑者不知。觉而使之视，问而使之对，则喑盲者穷矣。……明主听其言必责其用，观其行必求其功，然则虚旧之学不谈，矜诬之行不饰矣。《六反》。

韩非的“功用主义”和墨子的“应用主义”大旨相同，但韩非比墨子还要激烈些。他说：

> 故不相容之事，不两立也。斩敌者受赏，而高慈惠之行；拔城者受爵禄，而信兼爱之说；兼旧误作廉。坚甲厉兵以备难，而美荐绅之饰；富国以农，距敌恃卒，则贵文学之士；废敬上畏法之民，而养游侠私剑之属：举行如此，治强不可得也。国平养儒侠，难至用介士：所利非所用，所用非所利。是故服事者简其业而于游学者日众，是世之所以乱也。且世之所谓贤者，贞信之行也。所谓智者，微妙之言也。微妙之言，上智之所难知也。今为众人法而以上智之所难知，则民无从识之矣。……夫治世之事，急者不得，则缓者非所务也。今所治之政，民间之事，夫妇所明知者不用，而慕上知之论，则其于治反矣。故微妙之言，非民务也。……今境内之民皆言治，藏商、管之法者家有之，而国愈贫。言耕者众，执耒者寡也。境内皆言兵，藏孙、吴之书者家有之，而兵愈弱。言战者多，被甲者少也。故明主用其力，不听其言；赏其功，必禁无用。《五蠹》。

这种极端的“功用主义”，在当时韩非对于垂亡的韩国，固是有为而发的议论。但他把一切“微妙之言”，“商、管之法”，

“孙、吴之书”，都看作“无用”的禁品。后来他的同门弟兄李斯把这学说当真实行起来，遂闹成焚书坑儒的大劫。这便是极端狭义的功用主义的大害了。参看第八篇末章。

第三章　古代哲学之中绝

本章所述，乃系中国古代哲学忽然中道消灭的历史。平常的人都把古学中绝的罪归到秦始皇焚书坑儒两件事。其实这两件事虽有几分关系，但都不是古代哲学消灭的真原因。现在且先记焚书坑儒两件事：

焚书　秦始皇于西历前230年灭韩，228年灭赵，225年灭魏，223年灭楚，明年灭燕，又明年灭齐。221年，六国都亡，秦一统中国，始皇称皇帝，用李斯的计策，废封建制度，分中国为36郡；又收天下兵器，改铸钟鐻铁人；于是统一法度、衡石、丈尺；车同轨，书同文：为中国有历史以来第一次造成统一的帝国。此语人或不以为然。但古代所谓一统，不是真一统，至秦始真成一统耳。当日李斯等所言“上古以来未尝有，五帝所不及”并非妄言。李斯曾做荀卿的弟子，荀卿本是主张专制政体的人，看他的《正名篇》。以为国家对于一切奇辞邪说，应该用命令刑罚去禁止他们。李斯与韩非同时，又曾同学于荀卿，故与韩非同有历史进化的观念，又同主张一种狭义的功用主义。故李斯的政策，一是注重功用的，二是主张革新变法的，三是很用专制手段的。后来有一班守旧的博士如淳于越等反对始皇的新政，以为“事不师古而能长久者，非所闻也”。始皇把这议交群臣会议。李斯回奏道：

> 五帝不相复，三代不相袭，各以治，非其相反，时

变异也。看上章论韩非一节。今陛下创大业，建万世之功，固非愚儒所知。且越言乃三代之事，何足法也。此等话全是韩非《显学》、《五蠹》两篇的口气，《商君书》论变法也有这等话。但《商君书》是假造的〔考见上章〕，不可深信。异时诸侯并争，厚招游学。今天下已定，法令出一；百姓当家则力农工，士则学习法令，辟禁。今诸生不师今而学古，以非当世，惑乱黔首。丞相臣斯昧死言：古者天下散乱，莫之能一，是以诸侯侯字当作儒并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实。人善其所私学，以非上之所建立。今皇帝并有天下，别黑白而定一尊。而私学相与非法教。而字本在学字下。人闻令下，则各以其学议之；入则心非，出则巷议；夸主以为名，异取以为高，率群下以造谤。如此弗禁，则主势降于上，党与成乎下。禁之便。臣请史官，非秦纪，皆烧之；非博士官所职，天下敢有藏诗书百家语者，悉诣守尉杂烧之。有敢偶语诗书者，弃市；以古非今者，族。吏见知不举者，与同罪。令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药卜筮种树之书。若有欲学法令，有欲二字原本误倒。今依王念孙校改。以吏为师。此奏据《史记·秦始皇本纪》及《李斯列传》。

始皇赞成此议，遂实行烧书。近人如康有为、《新学伪经考》卷一。崔适《史记探原》卷三。都以为此次烧书“但烧民间之书，若博士所职，则诗书百家自存”。又以为李斯奏内“若有欲学法令，以吏为师”一句，当依徐广所校及《李斯列传》删去“法令”二字，“吏”即博士，“欲学诗书六艺者，诣博士受业可矣”。此康有为之言。康氏、崔氏的目的在于证明六经不曾亡缺。其实这种证据是很薄弱的。法令既说“偶语诗书者弃市”，决

不至又许“欲学诗书六艺者，诣博士受业”，这是显然的道理。况且“博士所职”四个字泛得很，从《史记》各处合看起来，大概秦时的“博士”多是“儒生”，决不至兼通“文学百家语”。即使如康氏、崔氏所言，“六经”是博士所职，但他们终不能证明“百家”的书都是博士所守。《始皇本纪》记始皇自言：“吾前收天下书不中用者，尽去之。”大概烧的书自必很多，博士所保存的不过一些官书，未必肯保存诸子百家之书。但是政府禁书，无论古今中外，是禁不尽绝的。秦始皇那种专制手段，还免不了博浪沙的一次大惊吓；十日的大索也捉不住一个张良。可见当时犯禁的人一定很多，偷藏的书一定很不少。试看《汉书·艺文志》所记书目，便知秦始皇烧书的政策，虽不无小小的影响，其实是一场大失败。所以我说烧书一件事不是哲学中绝的一个真原因。

坑儒　坑儒一事，更不重要了。今记这件事的历史于下：

> 侯生卢生相与谋曰：“始皇为人天性刚戾自用。起诸侯，并天下，意得欲从，以为自古莫能及己。专任狱吏，狱吏得亲幸。博士虽七十人，特备员弗用。丞相诸大臣皆受成事，倚办于上。上乐以刑杀为威，……下慑伏谩欺以取容。秦法不得兼方，不验，辄死。然候星气者至三百人，皆良士，畏忌讳谀，不敢端言其过。天下之事无大小皆决于上。上至以衡石量书，日夜有呈，不中呈不得休息。贪于权势至如此，未可为求仙药。”于是乃亡去。始皇闻亡，乃大怒曰：“吾前收天下书不中用者，尽去之；悉召文学方术士甚众，欲以兴太平；方士欲练以求奇药。今闻韩众去不报，徐市等费以巨万计，终不得药，徒奸利相告日闻。卢生等，吾尊赐之甚厚。今乃诽

> 谤我以重吾不德也！也通耶字。诸生在咸阳者，吾使人廉问，或为訞言以乱黔首。”于是使御史悉按问诸生，诸生传相告引，乃自除犯禁者四百六十余人，皆坑之咸阳，使天下知之以惩后。益发，谪徙边。《史记·秦始皇本纪》。

细看这一大段，可知秦始皇所坑杀的四百六十余人，乃是一班望星气、求仙药的方士。《史记·儒林列传》也说“秦之季世坑术士”。这种方士，多坑杀了几百个，于当时的哲学只该有益处，不该有害处。故我说坑儒一件事也不是哲学中绝的真原因。

现今且问：中国古代哲学的中道断绝究竟是为了什么缘故呢？依我的愚见看来，约有四种真原因：（一）是怀疑主义的名学，（二）是狭义的功用主义，（三）是专制的一尊主义，（四）是方士派的迷信。我且分说这四层如下：

第一，怀疑的名学　在哲学史上，“怀疑主义”乃是指那种不认真理为可知、不认是非为可辩的态度。中国古代的哲学莫盛于“别墨”时代。看《墨辩》诸篇，所载的界说，可想见当时科学方法和科学问题的范围。无论当时所造诣的深浅如何，只看那些人所用的方法和所研究的范围，便可推想这一支学派，若继续研究下去，有人继长增高，应该可以发生很高深的科学和一种“科学的哲学”。不料这支学派发达得不多年，便受一次根本上的打击。这种根本上的打击就是庄子一派的怀疑主义。因为科学与哲学发达的第一个条件，就是一种信仰知识的精神：以为真理是可知的，是非是可辩的，利害嫌疑治乱都是可以知识解决的。故“别墨”论“辩”以为天下的真理都只有一个是非真伪，故说：“彼，不可两不可也。”又说：“辩也者，或谓之是，或谓之非，当者胜也。”这就是信仰知识的精神。看第八篇第三章。到了庄子，忽生一种反

动。庄子以为天下本没有一定的是非，“彼出于是，是亦因彼”；“是亦彼也，彼亦是也。”因此他便走入极端的怀疑主义，以为人生有限而知识无穷，用有限的人生去求无穷的真理，乃是最愚的事。况且万物无时不变，无时不移，此刻的是，停一刻已变为不是；古人的是，今人又以为不是了；今人的是，将来或者又变为不是了。所以庄子说，我又如何知道我所知的当真不是“不知”呢？又如何知道我所不知的或者倒是真“知”呢？这就是怀疑的名学。有了这种态度，便可把那种信仰知识的精神一齐都打消了。再加上老子传下来的“使民无知无欲”的学说和庄子同时的慎到、田骈一派的“莫之是，莫之非”的学说，自然更容易养成一种对于知识学问的消极态度。因此，庄子以后，中国的名学简直毫无进步。名学便是哲学的方法。方法不进步，哲学科学自然不会有进步了。所以我说中国古代哲学中绝的第一个真原因，就是庄子的《齐物论》。自从这种怀疑主义出世以后，人人以“不谴是非”为高尚，如何还有研究真理的科学与哲学呢？

第二，狭义的功用主义　庄子的怀疑主义出世之后，哲学界又生出两种反动：一是功用主义，一是一尊主义。这两种都带有救正怀疑主义的意味。他们的宗旨都在于寻出一种标准，可作为是非的准则。如今且先说功用主义。

我从前论墨子的应用主义时，曾引墨子自己的话，下应用主义的界说，如下：

> 言足以迁行者，常之。不足以迁行者，勿常。不足以迁行而常之，是荡口也。《贵义篇》、《耕柱篇》。

这是说，凡理论学说须要能改良人生的行为，始可推尚。这是墨家的应用主义。后来科学渐渐发达，学理的研究越进越

高深，于是有坚白同异的研究，有时间空间的研究。这些问题，在平常人眼里，觉得是最没有实用的诡辩。所以后来发生的功用主义，一方面是要挽救怀疑哲学的消极态度，一方面竟是攻击当时的科学家与哲学家。如《荀子·儒效篇》说：

凡事行，有益于理者，立之；无益于理者，废之。……若夫充虚之相施易也施通移，坚白同异之分隔也，是聪耳之所不能听也，明目之所不能见也，……虽有圣人之知，未能偻指也。不知无害为君子，知之无损为小人。

这种学说，以“有益于理”、“无益于理”作标准。一切科学家的学说如“充虚之相施易”，充是实体，虚是虚空。物动时只是从这个地位，换到那个地位，故说充虚之相移易。《墨辩》释动为“域徙也”，可以参看。如“坚白同异之分隔”，依儒家的眼光看来，都是“无益于理”。《荀子·解蔽篇》也说：

若夫非分是非，非治曲直，非辨治乱，非治人道，虽能之，无益于人；不能，无损于人。案乃也。直将治怪说，玩奇辞，以相挠滑也。……此乱世奸人之说也。

墨家论辩的目的有六种：（一）明是非，（二）审治乱，（三）明同异之处，（四）察名实之理，（五）处利害，（六）决嫌疑。见《小取篇》。《荀子》所说只有（一）（二）两种，故把学问知识的范围更狭小了。因此，我们可说荀子这一种学说为“狭义的功用主义”，以别于墨家的应用主义。墨子亦有甚狭处。说见第六篇。

这种主义到韩非时，更激烈了，更褊狭了。韩非说：

夫言行者，以功用为之的彀者也。……今听言观行，不以功用为之的彀，言虽至察，行虽至坚，则妄发之说也。是以乱世之听言也，以难知为察，以博文为辨。其

观行也，以离群为贤，以犯上为抗。……是以儒服带剑者众，而耕战之士寡；坚白无厚之辞章，而宪令之法息。《问辩篇》。

这种学说，把“功用”两字解作富国强兵立刻见效的功用。因此，一切“坚白无厚之辞”，此亦指当时的科学家。《墨辩》屡言“无厚”，见《经说上》，惠施也有“无厚不可积也”之语。同一切“上智之论，微妙之言”，都是没有用的，都是该禁止的。参观上章论韩非一段。后来秦始皇说：“吾前收天下书不中用者，尽去之。”便是这种狭义的功用主义的自然结果。其实这种短见的功用主义乃是科学与哲学思想发达的最大阻力。科学与哲学虽然都是应用的，但科学家与哲学家却须要能够超出眼前的速效小利，方才能够从根本上着力，打下高深学问的基础，预备将来更大更广的应用。若哲学界有了一种短见的功用主义，学术思想自然不会有进步，正用不着焚书坑儒的摧残手段了。所以我说古代哲学中绝的第二个真原因，便是荀子、韩非一派的狭义的功用主义。

第三，专制的一尊主义　上文说怀疑主义之后，中国哲学界生出两条挽救的方法：一条是把“功用”定是非，上文已说过了；还有一条是专制的一尊主义。怀疑派的人说道：

计人之所知，不若其所不知；其生之时，不若其未生之时。以其至小，求穷其至大之域，是故迷乱而不能自得也。《庄子·秋水篇》。

这是智识上的悲观主义。当时的哲学家听了这种议论，觉得很有道理。如荀子也说：

凡〔可〕以知，人之性也。可知，物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理，而无所疑止之，疑，定也。

说详第九篇第一章。参看第十一篇第三章引此段下之校语。则没世穷年不能遍也。其所以贯理焉，虽亿万已，不足以浃万物之变，与愚者若一。学老身长子而与愚者若一，犹不知错，夫是之谓妄人。

这种议论同庄子的怀疑主义有何分别？但荀子又转一句，说道：

故学也者，固学止之也。

这九个字便是古学灭亡的死刑宣言书！学问无止境，如今说学问的目的在于寻一个止境：从此以后还有学术思想发展的希望吗？荀子接着说道：

恶乎止之？曰：止诸至足。曷谓至足？曰：圣也。圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也。两尽者，足以为天下极矣。故学者以圣王为师，案荀子用案字，或作乃解，或作而解。古音案，而、乃等字皆在泥纽，故相通。以圣王之制为法。《解蔽篇》。

这便是我所说的"专制的一尊主义"。在荀子的心里，这不过是挽救怀疑态度的一个方法，不料这种主张便是科学的封门政策，便是哲学的自杀政策。荀子的正名主义全是这种专制手段。后来他的弟子韩非、李斯和他的"私淑弟子"董仲舒，董仲舒作书美荀卿，见刘向《荀卿书序》。都是实行这种师训的人。《韩非子·问辩篇》说：

明主之国，令者，言最贵者也；法者，事最适者也。言无二贵，法不两适。故言行而不轨于法令者，必禁。

这就是李斯后来所实行"别黑白而定一尊"的政策。哲学的发达全靠"异端"群起，百川竞流。端，古训一点。引申为长物的两头。异端不过是一种不同的观点。譬如一根手杖，你拿这端，我拿那端。你未必

是，我未必非。一到了“别黑白而定一尊”的时候，一家专制，罢黜百家；名为“尊”这一家，其实这一家少了四围的敌手与批评家，就如同刀子少了磨刀石，不久就要锈了，不久就要钝了。故我说中国古代哲学灭亡的第三个真原因，就是荀子、韩非、李斯一系的专制的一尊主义。

第四，方士派迷信的盛行　中国古代哲学的一大特色就是几乎完全没有神话的迷信。当哲学发生之时，中国民族的文化已脱离了幼稚时代，已进入成人时代，故当时的文学、如《国风》、《小雅》。史记、如《春秋》。哲学，都没有神话性质。老子第一个提出自然无为的天道观念，打破了天帝的迷信，从此以后，这种天道观念遂成中国“自然哲学”老子、杨朱、庄子、淮南子、王充以及魏晋时代的哲学家。的中心观念。儒家的孔子、荀子都受了这种观念的影响，故多有破除迷信的精神。但中国古代通行的宗教迷信，有了几千年的根据，究竟不能一齐打破。这种通行的宗教，简单说来，约有几个要点：（一）是一个有意志知觉，能赏善罚恶的天帝；说见第二篇。（二）是崇拜自然界种种质力的迷信，如祭天地日月山川之类；（三）是鬼神的迷信，以为人死有知，能作祸福，故必须祭礼供养他们。这几种迷信，可算得是古中国的国教。这个国教的教主即是“天子”。天子之名，乃是古时有此国教之铁证。试看古代祭祀颂神的诗歌如《周颂》及《大、小雅》。及天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭宗庙等等礼节，可想见当时那种半宗教半政治的社会阶级。更看春秋时人对于一国宗社的重要，也可想见古代的国家组织实含有宗教的性质。周灵王时，因诸侯不来朝。苌弘为那些不来朝的诸侯设位，用箭去射，要想用这个法子使诸侯来朝。这事虽极可笑，但可考见古代天子对于各地诸侯，不单是政

治上的统属，还是宗教上的关系。古代又有许多宗教的官，如祝、宗、巫、觋之类。后来诸国渐渐强盛，周天子不能统治诸侯，政治权力与宗教权力都渐渐消灭。政教从此分离，宗祝巫觋之类也渐渐散在民间。哲学发生以后，宗教迷信更受一种打击。老子有“其鬼不神，其神不伤人”的话；儒家有无鬼神之论。见《墨子》。春秋时人叔孙豹说“死而不朽”，以为立德、立功、立言，是三不朽；至于保守宗庙，世不绝祀，不可谓之不朽。这已是根本的推翻祖宗的迷信了。但是后来又发生几种原因，颇为宗教迷信增添一些势焰。一是墨家的明鬼尊天主义。二是儒家的丧礼祭礼。三是战国时代发生的仙人迷信。仙人之说，古文学如《诗》三百篇中皆无之。似是后起的迷信。四是战国时代发生的阴阳五行之说。看本篇第一章论驺衍一节。五是战国时代发生的炼仙药求长生之说。——这五种迷信，渐渐混合，遂造成一种方士的宗教。这五项之中，天鬼、丧祭、阴阳五行三件都在别篇说过了。最可怪的是战国时代哲学科学正盛之时，何以竟有仙人的迷信同求长生仙药的迷信？依我个人的意见看来，大概有几层原因：（一）那个时代乃是中国本部已成熟的文明开化四境上各种新民族的时代。试想当日开化中国南部的一段历史。新民族吸收中原文化，自不必说。但是新民族的许多富于理想的神话也随时输入中国本部。试看屈原、宋玉一辈人的文学中所有的神话，都是北方文学所无，便是一证。或者神仙之说也是从这些新民族输入中国文明的。（二）那时生计发达，航海业也渐渐发达，于是有海上三神山等等神话自海边传来。（三）最要紧的原因是当时的兵祸连年，民不聊生，于是出世的观念也更发达。同时的哲学也有杨朱的厌世思想和庄子一派的出世思想，可见当时的趋势。庄子

书中有许多仙人的神话，如列子御风、藐姑射仙人之类。又有“真人”、“神人”、“大浸稽天而不溺，大旱金石流，土山焦而不热”种种出世的理想。故仙人观念之盛行，其实只是那时代厌世思想流行的表示。

以上说“方士的宗教”的小史。当时的君主，很有几人迷信这种说话的。齐威王、宣王与燕昭王都有这种迷信。燕昭王求长生药，反被药毒死。秦始皇一统天下之后，功成意得，一切随心所欲，只有生死不可知，于是极力提倡这种“方士的宗教”：到处设祠，封泰山，禅梁父，信用燕齐海上的方士，使徐市带了童男女数千人入海求仙人，使卢生去寻仙人羡门子高，使韩终、又作韩众。侯生等求不死之药，召集天下“方术士”无数，“候星气者多至三百人”。这十几年的热闹，遂使老子到韩非三百年哲学科学的中国，一变竟成一个方士的中国了。古代的哲学，消极一方面，受了怀疑主义的打击，受了狭义功用主义的摧残，又受了一尊主义的压制；积极一方面，又受了这十几年最时髦的方士宗教的同化，古代哲学从此遂真死了！所以我说，哲学灭亡的第四个真原因，不在焚书，不在坑儒，乃在方士的迷信。

据上海古籍出版社 1997 年重印本



章实斋先生年谱

序

我做《章实斋年谱》的动机，起于民国九年冬天读日本内藤虎次郎编的《章实斋先生年谱》。《支那学》卷一，第三至第四号。我那时正觉得，章实斋这一位专讲史学的人，不应该死了一百二十年还没有人给他做一篇详实的传。《文献征存录》里确有几行小传，但把他的姓改成了张字！所以《耆献类征》里只有张学诚，而没有章学诚！谭献确曾给他做了一篇传，但谭献的文章既不大通，见解更不高明：他只懂得章实斋的课蒙论！因此，我那时很替章实斋抱不平。他生平眼高一世，瞧不起那班“襞＜绩＞［襀］补苴”的汉学家；他想不到，那班“襞＜绩＞［襀］补苴”的汉学家的权威竟能使他的著作迟至一百二十年后方才有完全见天日的机会，竟能使他的生平事迹埋没了一百二十年无人知道。这真是王安石说的“世间祸故不可忽，箦中死尸能报仇”了。

最可使我们惭愧的，是第一次作《章实斋年谱》的乃是一位外国的学者。我读了内藤先生作的《年谱》，知道他藏有一部抄本《章氏遗书》十八册，又承我的朋友青木正儿先生替我把这部《遗书》的目录全抄了寄来。那时我本想设法借

抄这部《遗书》，忽然听说浙江图书馆已把一部抄本的《章氏遗书》排印出来了。我把这部《遗书》读完之后，知道内藤先生用的年谱材料大概都在这书里面，我就随时在《内藤谱》上注出每条的出处。有时偶然校出《内藤谱》的遗漏处，或错误处，我也随手注在上面。我那时不过想做一部《内藤谱》的"疏证"。后来我又在别处找出一些材料，我也附记在一处。批注太多了，原书竟写不下了，我不得不想一个法子，另作一本新年谱。这便是我作这部年谱的缘起。

民国十年春间，我病在家里，没有事做，又把《章氏遗书》细看一遍。这时候我才真正了解章实斋的学问与见解。我觉得《遗书》的编次太杂乱了，不容易看出他的思想的条理层次；《内藤谱》又太简略了，只有一些琐碎的事实，不能表现他的思想学说变迁沿革的次序。我是最爱看年谱的，因为我认定年谱乃是中国传记体的一大进化。最好的年谱，如王懋竑的《朱子年谱》，如钱德洪等的《王阳明先生年谱》，可算是中国最高等的传记。若年谱单记事实，而不能叙思想的渊源沿革，那就没有什么大价值了。因此，我决计做一部详细的《章实斋年谱》，不但要记载他的一生事迹，还要写出他的学问思想的历史。这个决心就使我这部《年谱》比《内藤谱》加多几十倍了。

我这部《年谱》，虽然沿用向来年谱的体裁，但有几点，颇可以算是新的体例。第一，我把章实斋的著作，凡可以表示他的思想主张的变迁沿革的，都择要摘录，分年编入。摘录的工夫，很不容易。有时于长篇之中，仅取一两段；有时一段之中，仅取重要的或精彩的几句。凡删节之处，皆用"……"表出。删存的句子，又须上下贯串，自成片段。这一

番工夫，很费了一点苦心。第二，实斋批评同时的几个大师，如戴震、汪中、袁枚等，有很公平的话，也有很错误的话。我把这些批评，都摘要抄出，记在这几个人死的一年。这种批评，不但可以考见实斋个人的见地，又可以作当时思想史的材料。第三，向来的传记，往往只说本人的好处，不说他的坏处；我这部《年谱》，不但说他的长处，还常常指出他的短处。例如他批评汪中的话，有许多话是不对的，我也老实指出他的错误。我不敢说我的评判都不错，但这种批评的方法，也许能替《年谱》开一个创例。

章实斋的著作，现在虽然渐渐出来了，但散失的还不少。我最抱歉的是没有见着他的《庚辛之间亡友传》。《年谱》付印后，我才知道刘翰怡先生有此书；刘先生现在刻的《章氏遗书》，此书列入第十九卷，刻成之后，定可使我们添许多作传的材料。刘先生藏的《章氏遗书》中还有《永清县志》二十五篇，《和州志》不全。三卷，我都没有见过。我希望刘先生刻成全书时，我还有机会用他的新材料补入这部《年谱》。

章实斋最能赏识年谱的重要。他在他的《韩柳二先生年谱书后》说：

> 文人之有年谱，前此所无。宋人为之，颇觉有补于知人论世之学，不仅区区考一人文集已也。盖文章乃立言之事；言当各以其时。同一言也，而先后有异，则是非得失，霄壤相悬。……前人未知以文为史之义，故法度不具，必待好学深思之士，探索讨论，竭尽心力，而后乃能仿佛其始末焉。然犹不能不阙所疑也。其穿凿附会，与夫卤莽而失实者，则又不可胜计也。文集记传之体，官阶姓氏，岁月时务，明可证据，犹不能无参差失

实之弊。若夫诗人寄托，诸子寓言，本无典据明文，而欲千百年后，历谱年月，考求时事，与推作者之意，岂不难哉？故凡立言之士，必著撰述岁月，以备后人之考证；而刊传前达文字，慎勿轻削题注，与夫题跋评论之附见者，以使后人得而考镜焉。……前人已误，不容复追。后人继作，不可不致意于斯也。

照他这话看来，他的著作应该是每篇都有撰述的年月的了。不幸现在所传他的著作只有极少数是有年月可考的；道光时的刻本《文史通义》已没有著作的年月了。杭州排印本《遗书》与内藤藏本目录也都没有年月。这是一件最大的憾事。“前人已误，不容复追。后人继作，不可不致意于斯也。”谁料说这话的人自己的著作也不能免去这一件“大错”呢！我编这部《年谱》时，凡著作有年月可考的，都分年编注；那些没有年月的，如有旁证可考，也都编入。那些全无可考的，我只好阙疑了。

我这部小书的编成，很得了许多认得或不认得的朋友的帮助。我感谢内藤先生的《年谱》底本，感谢青木先生的帮助，感谢浙江图书馆馆长龚宝铨先生抄赠的集外遗文，感谢马夷初先生借我的抄本遗文，感谢孙星如先生的校读。

十一，一，二十一，在上海大东旅社

章实斋先生年谱

先生名学诚，字实斋，号少岩，原名文斅。生长于清浙江省绍兴府会稽县。据《偁山章氏家乘》。章氏始祖仔钧，五代时起家于福建浦城。北宋末，章综移居浙江山阴。南宋光宗、宁宗间，章彦武文叔再迁，始居会稽偁山南之道墟。《章氏遗书》的《神堂神主议》、《乐野先生家传》、《章氏后宅分祠碑》及《章氏家乘》，《章大来后甲集》下，页二十七。

到清乾隆时，道墟章氏已有万余人。人多，地瘦，种稻不足自给，所以就有种木棉，酿酒，做师爷三种职业。那地方上的人大都明锐而疏达，做事业往往有所成就。《乐野先生家传》、《汪泰岩传》。实斋先生的曾祖子正，祖君信，都住在道墟。君信先生，名如璋，是候选经历。配易氏，继配沈氏。"惇行隐德，望于乡党；尤嗜史学。晚岁闭关却扫，终日不见一人。取司马《通鉴》，往复天道人事，而于'惠迪从逆吉凶'所以影响之故，津津益有味乎其言。"《刻太上感应篇书后》及《仲贤公三世像记》，《家乘》卷一，页四十八。朱筠《笥河集·祭史孺人文》。

父名镳，字骧衢，亦曰双渠，号励堂，又号岩旃。乾隆丙辰举人，壬戌进士；辛未官湖北应城知县。丙子罢官，贫

不能归，仍居应城。戊子卒。《家乘》卷二，页九二，《冯孟亭奉砚图记》。先生自述云："先君子少孤，先祖遗书散失，家贫不能购书，则借读于人，随时手笔记录，孜孜不倦。晚年汇所札记，殆盈百帙。尝得《郑氏江表志》及五季十国时杂史数种，欲抄存之；嫌其文体破碎，随笔删润，文省而意义更周。仍其原名，加题为《章氏别本》。……又喜习书，缮五经文作方寸楷法。尤喜《毛诗》、《小戴记》，凡写数本，手不知疲。尝恨为此二事所牵，不得专意札录所未见书。每还人所借，有札未竟者，怅怅如有所失。盖好且勤也如是。"《瀫云山房乙卯藏书目记》。又《两浙辅轩录》卷二十二章镳《诗注》载先生所作《行述》云："……先人读书，不为名声。为古文辞，镵刻峭削。病唐宋野史小说传记足辅正史而文多芜漫，因以意节之，抄《江表志》、《五国故事》、《南唐马书》、《北梦琐言》，凡十数种。诗则唐体多于古风，遗命勿轻示人。……"

在先生生前三四十年，骧衢先生迁居绍兴府城即会稽县城。南门内善发衖。《家谱》及《神堂神主议》、《仲贤公三世像记》。按《三世像记》云："先世自道墟迁居府城，盖百年矣。"当是算至作文这年，这年先生已五十八岁了。

母史氏，赠朝议大夫颍州府知府史义遵之第九女，会稽人。《史府君铭》，《家谱》。参考《朱集·祭史孺人文》。适按，内藤虎次郎《章实斋年谱》云："母史氏，会稽人，耐思之第九女。"此因误读朱筠《祭史孺人文》中"姊迁其言，父曰耐思"二句而误。耐思非人名也。

先生无伯叔，有一姑，适杜鉴湄。《丁太孺人家庆图题词》。

先生无兄弟，有一姊，适山阴夏同，后来同侨湖北。《杜燮均家传》。妹妹很多，难详。

乾隆三年，戊午，西历一七三八。先生生。《任幼植别传》。

前一年，丁巳，先生之父骧衢先生会试下第，寓从子垣业允功家。《从嫂荀孺人行实》。大约旋即回绍兴。

是年，先生之友人任大椿幼植生于兴化。《任别传》。是年先生之师朱筠竹君，笥河已十岁。同时名人，袁枚子才已二十三岁，钱大昕晓征，辛楣已十一岁，戴震东原已十六岁。浙东前辈，万经授一已八十岁，全祖望绍衣，谢山已三十四岁。

乾隆四年，己未，一七三九。先生二岁。

二三岁时，从叔衡一常携向邻店朱叟索酒，日以为常。《十叔父八十序》。故先生长而善饮。

这年七月，清廷修《明史》告成，学风一变而矜尚"四书"文艺了。《东华录》，《叶鹤涂文集序》。

乾隆五年，庚申，一七四〇。先生三岁。

这年，崔述生于大名，赵翼生于阳湖。

清廷修《大清一统志》成。《志序》。

乾隆六年，辛酉，一七四一。先生四岁。

这年，万经卒，年八十〔三〕。

乾隆七年，壬戌，一七四二。先生五岁。

先生之父骧衢先生镳成进士。《朱笥河集·祭章母史孺人文》。

自此以后十年间，骧衢先生居乡，以教授为生。《朱集》。原文云，"壬戌罢归，十年教授"。

乾隆八年，癸亥，一七四三。先生六岁。

友人余姚邵晋涵与桐，二云生。

乾隆九年，甲子，一七四四。先生七岁。

朱筠《祭章学诚之母史孺人文》云："自幼诚之，自《百家姓》。"

先生自言："幼多病，一岁中……大约无两月功。资质椎鲁。日诵方百余言，辄复病作中止。"《与族孙汝楠书》。

汪中容甫生，姚鼐姬传生。明年，友人武德虚谷生；又明年，友人洪亮吉稚存生。

清廷诏纂《续通考》、《皇通考》。

乾隆十六年，辛未，一七五一。先生十四岁。

从同县王浩学，读书于中表杜秉和燮均家之凌风书屋。王先生勤学古处，迂阔不习世事。学徒七八人，王先生常挞人，杜君受挞最多，甚至伤顶门，几死；后创愈而顶肉骨隆起，不复平。其酷可想！《杜燮均家传》，《丁太孺人家庆题辞》。

是年先生与俞夫人结婚。四子书尚未卒业。《与族孙汝楠书》，《章氏家谱》。

是年骧衢先生谒选，得官应城知县。《李清臣哀辞》，《荀孺人行实》。先生从父至应城。《仲贤公三世像记》。

乾隆十七年，壬申，一七五二。先生十五岁。

乾隆十八年，癸酉，一七五三。先生十六岁。

十五六时，在应城官舍。童心未歇。宾客皆为其父忧无

后。

知识渐通，好泛览。骧衢先生以业患不精，屏诸书令勿阅。先生嗜好初入，不忍割置，辄彷徨者久之。

癸酉，父延江夏生员柯绍庚公望课先生以经义。先生不肯为应举文，好为诗赋而不得其似。心无张主，却不甘与俗学伍。质虽骙滞，而识趣则不离纸笔，性情已近史学。尝取《左传》删节事实，其父见之，乃谓编年之书仍用编年删节，无所取裁，曷用纪传之体分其所合？先生始力究纪传之史。又因官舍无他书得见，乃密从其妻乞簪珥，易纸笔，假手在官胥吏，日夜抄录《春秋内外传》及衰周战国子史，辄复以意区分，编为纪表志传，凡百余卷，名曰《东周书》。经营凡三年，卒未成书。后为馆师所觉，被责，遂中废。那时常自命史才，大言不逊。然于文字承用转辞助语，犹未尝一得当。柯先生慨然诲曰："文无今古，期于通也。时文不通，诗古文辞又安能通耶？"先生仍不信其言，柯甚以为恨。

官舍多暇日，宾客过从，见先生所为，渐多违心称誉者，先生心益乐之。春秋佳日，联骑出游，归必有记，同人相与贸贸叹赏。其事多绝可笑者。然先生嗜好初未入俗也。

当时学风仍尚时文，先生犹得闻老生宿儒自尊所业，至目通经服古为杂学，诗古文辞为杂作。士不通四书文，不得为通人。

以上综合《柯先生传》、《家书三》、《家书六》、《与族孙汝楠论学书》、《跋甲乙剩稿》、《叶鹤涂文集序》、《又答沈枫墀论学书》。

乾隆十九年，甲戌，一七五四。先生十七岁。

秋冬之间，购得朱崇沐校刊《韩文考异》。塾师于举业外，

禁不得阅他书。先生得此集，匿藏箧笥，灯窗辄窃观之。尚不尽解，但爱好不忍释手。《朱崇沐刊韩文考异书后》。

是年戴震始入北京。《戴年谱》。

明年，全祖望卒，年五十一。《鲒埼亭集·年谱》。

乾隆二十一年，丙子，一七五六。先生十九岁。

骧衢先生罢官。朱筠《祭史孺人文》云：

> 辛未，夫仕湖北应城，不枉民狱，不撼警兵。夫人坐梱，谘诹则中。……撙节日食，室槭一椟；余金投隙，曰吾养福。丙子夫罢，代者苛责；发千金偿，识远巾帼！曰"妾知君，无我负人。……君一毡来，以一毡去；赋归去来，藏此有故"。罢仍居县，不殊官时；昔不知粝，今精不知。《笥河集》十六。

这一节可考见先生的父母在应城时情状。《李清臣哀辞》云："丙子，先子罢县，贫不能归，侨家故治，又十许年。"又《行述》云："先人……以疑狱失轻免官，窭甚，久不能归，士民亲附如家人。身后徙家京师，旧治士商至京师者，必访奠故令君旅殡，执土物通问，再世不绝。"《两浙輶轩录》卷二十二引。

又《家书三》云："祖父尝辨《史记索隐》谓'十二本纪法十二月，十表法十干'诸语，斥其支离附会。吾时年未弱冠，即觉邓氏《函史》上下篇卷分配阴阳老少为非，特未能遽笔为说耳。"

乾隆二十二年，丁丑，一七五七。先生二十岁。

购得吴注《庾开府集》。有"春水望桃花"句，吴注引《月令章句》云："三月，桃花水下。"先生之父抹去其注，而

评于下曰："望桃花于春水之中，神思何其绵邈！"先生彼时便觉有会。回视吴注，意味索然矣。自后观书，遂能别出意见，不为训诂牢笼。虽时有卤莽之弊，而古人大体乃实有所窥。《家书三》。

先生自言："二十岁以前，性绝騃滞。读书日不过三二百言，犹不能久识。为文字，虚字多不当理，廿一二岁，骎骎向长。纵览群书，于经训未见领会，而史部之书乍接于目，便似夙所攻习然者；其中利病得失，随口能举，举而辄当。……乃知吾之廿岁后与廿岁前，不类出于一人，自是吾所独异。"《家书六》。

乾隆二十三年，戊寅，一七五八。先生二十一岁。

乾隆二十四年，己卯，一七五九。先生二十二岁。

此两年骧衢先生主讲天门。《元则公又昌公二代合传》。

乾隆二十五年，庚辰，一七六〇。先生二十三岁。

始出游，道访陈执无于汜水县署，款留旬日。至北京，应顺天乡试，主从兄垣业允功南城之寓。是时道墟章氏居京师者不下百家，独族孙文钦、守一，及文钦族侄汝楠颇好学，可与论文，欢然若兄弟。其后剧谈养气炼识之旨，有"学者只患读书太易，作文太工，义理太贯"之说。《从嫂荀孺人行实》、《跋陈西峰韭菘吟》、《章氏二女小传》、《滕县典史任君家传》、《童孺人家传》、《与族孙汝楠论学书》。但《童孺人家传》云"乾隆二十五年壬午"，壬午误。

自庚辰至辛巳，骧衢先生主讲应城讲席。《李清臣哀辞》。《家谱》亦云："去任后，邑人聘留主讲书院。"

乾隆二十六年，辛巳，一七六一。先生二十四岁。

先生自言，“廿三四时所笔记者，今虽亡矣，然论诸史于纪表志传之外，更当立图；列传于‘儒林’、‘文苑’之外，更当立‘史官传’：此皆当日之旧论也。”《家书六》。

乾隆二十七年，壬午，一七六二。先生二十五岁。

是年还会稽。《杜燮均家传》、《丁太孺人家庆题辞》。不久，又北上应顺天乡试。道出山东，访族婿任肇元于滕县。《任君家传》。

冬，始肄业于国子监内舍。意气落落，不可一世，不知人世之艰。试其艺于学官，辄置下等。每大比科集，试至三四百人，所斥落者仅五七，而先生每在五七人中。祭酒以下不先生齿，同舍诸生视先生若无物，每课榜出，先生往觇甲乙，皂隶必旁睨笑曰：“是公亦来问甲乙邪！”而以先生意，视祭酒以下，亦茫茫不知为何许人也。《庚辛之间亡友传》、《甄青圃六十序》。

乾隆二十八年，癸未，一七六三。先生二十六岁。

肄业国子监。《甄鸿斋家传》。二月，始识曾慎麓亭，并因以识甄松年青圃，皆相知契。是时学力未充，所言大抵鲜所征引。本其意识所达，则亦与后有不甚远者。慎辄为之首肯，且箴以稍洽于时。《庚辛之间亡友传》、《甄鸿斋家传》。

夏，给假出都，省亲湖北，索处蒲骚侨寓。《题壬癸尺牍》、《庚辛之间亡友传》。

壬午癸未两年中，先生与同志往反论文，函稿“烂然盈箧笥”，九月朔，辑为一卷，曰《壬癸尺牍》。《题壬癸尺牍》。此书

不存。《与甄秀才论修志》二书，《论文选》二书，当是这里面的残存者。

九月，游陕西同上。《遗书》卷十九有《碑洞》、《杨太尉墓》、《望西岳》等诗，当是此行所作。《祭汉太尉杨伯起先生文》则自题癸未九月。此行目的不详，似旋即返湖北。

是年，戴震作《原善》成。《戴年谱》。

乾隆二十九年，甲申，一七六四。先生二十七岁。

骧衢先生主湖北天门县讲席。《李清臣哀辞》。

是年冬杪，天门知县胡君议修县志，先生为作《修志十议》。十议者：一议职掌，二议考证，三议征信，四议征文，五议传例，六议书法，七议援引，八议裁制，九议标题，十议外编。《通义》外篇三。十议之中，"征信"一条注重核实，征文一条主张"一仿班《志》刘《略》，标分部汇，删芜撷秀，跋其端委，自勒一考"，皆可见先生此时对于修志一事的主张已开后来的先路。

十议后有跋云：此篇"大意与旧答甄秀才前后两书相出入"。此可见答甄秀才论修志二书之作在此议之前。按《甄鸿斋家传》云："癸未，学诚肄业国子监，新宁甄松年亦在监中，与学诚志义相得，已而奔走四方。"又云："乾隆乙酉，……松年遂膺乡荐。"据此，甄秀才即甄松年。论修志二书当作于癸未甲申之间。今撷其大要，附于此年。第一书论六事：

一、论义例："皇恩庆典，当录为外纪；官师铨除，当画为年谱；典籍法制，则为考以著之；人物名官，则为传以列之。"

二、论艺文："当仿《三通》、《七略》之意，取是邦学士著撰书籍，分其部汇，首标目录，次序颠末；删芜撷秀，掇

取大旨，论其得失，比类成编。”

三、论前志：“修志者，当续前人之记载，不当毁前人之成书。即前志义例不明，文辞乖舛，我别为创制，更改成书，亦当听其并行，新新相续，不得擅毁。……仍取前书卷帙目录、作者姓氏，录入新志《艺文考》中。”

四、论“志之为体当详于史。……当事者欲使志无遗漏，平日当立一志乘科房，佥椽吏之稍通文墨者为之。凡政教典故，堂行事实，六曹案牍，一切皆令关会目录真迹，汇册存库。异日开局纂修，取裁甚富，虽不当比拟列国史官，亦庶得州闾史胥之遗意”。

五、论“志乃史体，……据事直书，善否自见”。

六、论史志宜注重有裨风教之记载。

此六条之中，“前志”一条，后来先生修志时列为专目；“立志科”一条，即先生后来“州县请立志科议”之底子。

第二书论八事，第七事主张另立“文选”一类，与志乘相辅佐。此即先生后来立“文征”一例之底子。篇末自言其志云：“丈夫不为史官，亦当从名公巨卿执笔充书记而因得论列当世，以文章见用于时，如纂修志乘亦其中之一事也。”

按《文史通义》外篇三尚有《〈天门县志·艺文考〉序》、《〈天门县志·五行考〉序》、《〈天门县志·学校考〉序》三篇。《天门志》乃先生之父所修，此据孙德谦君与孙毓修书中语。诸序当是代笔，大概作于甲申与戊子之间。又按《与族孙汝楠论学书》云：“《天门志》呈览。中为俗人所改，所存才十之六七。著作之事，必自己出，即此亦见一端。”则先生所代作，当不止三序而已。此书今尚存。

清廷重修《一统志》。

乾隆三十年，乙酉，一七六五。先生二十八岁。

先生三至京师，《任君家传》。仍居国子监中，依依无侣。《庚辛亡友传》。应顺天乡试，沈业富既堂与分校，荐先生之文于主司，不录。沈大惋惜，馆先生于其家，俾从事铅椠，益力于学。《沈母朱太恭人八十序》、《冯君家传》。

是年十月，骧衢先生作《熊征君墓志铭》。此篇今附见浙本《遗书》七，但刘本题注云："代家大人作。"

是年先生始见刘知几《史通》。《家书六》。先生自云："吾于史学，盖有天授。自信发凡起例，多为后世开山。而人乃拟吾于刘知几，不知刘言史法，吾言史意；刘议馆局纂修，吾议一家著述，截然分途，不相入也。"《家书二》。

始学文章于朱筠。似由沈业富介绍。因沈、朱最相契，与翁方纲、张曾敞并号四金刚。朱先生一见许以千古。然语及时文，则云"足下于此无缘，不能学，然亦不足学也"。先生曰："家贫亲老，不能不望科举。"朱先生曰："科举何难？科举何尝必要时文？由子之道，任子之天，未尝不得。即终不得，亦非不学时文之咎也。"先生信其说。《与汪龙庄简》、《湖北按察使冯君家传》。《跋甲乙剩稿》自评云："甲申乙酉，……沈先生始荐其文，而朱先生始言于众，京师渐有知名者。彼时立志甚奇，而学识未充，文笔未能如意之所向。"

乾隆三十一年，丙戌，一七六六。先生二十九岁。

仍在国子监。仍学文章于朱筠。《通说》，又《朱笥河集·椒河吟舫小集序》。同学可考见者，邱向阁，吴兰庭胥石，任大椿幼植，冯廷正仲囫。《吴府君墓碑》、《冯瑶罂别传》、《通说》。

是年，先生已寄居朱筠家，在日南坊李铁拐斜街之南。先生自述云："是时朱先生未除丧，屏绝人事。学诚下榻先生邸舍，时时相过，若程舍人晋芳，吴舍人烺，冯大理廷丞，及君蒋秦树，雍植为燕谈之会。晏岁风雪中，高斋欢聚，脱落形骸，若不知有人世。"《蒋君墓志铭书后》，《笥河文集》有《椒河吟舫小集序》。

从兄垣业方辑其支谱，商榷体例于先生。见下书。

这年先生有《与族孙汝楠论学书》，题下自注"丙戌"。是早年第一篇重要文字，最可注意。其略曰：

> 往仆以读书当得大意，又年少气锐，专务涉猎，四部九流，泛览不见涯涘，好立议论，高而不切，攻排训诂，驰骛空虚，盖未尝不憪然自喜，以为得之。独怪休宁戴东原震振臂而呼曰："今之学者，毋论学问文章，先坐不曾识字。"仆骇其说，就而问之。则曰："予弗能究先天后天，河洛精蕴，即不敢读'元亨利贞'；弗能知星躔岁差，天象地表，即不敢读'钦若敬授'；弗能辨声音律吕，古今韵法，即不敢读'关关雎鸠'；弗能考三统正朔，周官典礼，即不敢读'春王正月'。"仆重愧其言！因忆向日曾语足下所谓"学者只患读书太易，作文太工，义理太贯"之说，指虽有异，理实无殊。充类至尽，我辈于四书一经，正乃未尝开卷，可为惭惕，可为寒心！

此可见先生受戴震的影响甚大。又云：

> 近从朱先生筠游，亦言甚恶轻隽后生枵腹空谈义理，故凡所指授，皆欲学者先求征实，后议扩充。所谓"不能信古，安能疑经"，斯言实中症结。仆则以为学者祈向，实有专属。博详反约，原非截然分界。及乎泛滥渟蓄，由其所取愈精，故其所至愈远。古人复起，未知以斯语为

何如也。要之，谈何容易！十年闭关，出门合辙，卓然自立以不愧古人，正须不羡轻隽之浮名，不揣世俗之毁誉，循循勉勉，即数十年中人以下所不屑为者而为之，乃有一旦庶几之日：斯则可为知者道，未易一一为时辈言耳。……

先生学问之所以有成功，实由此时立志不错。又云：

仆……家贫亲老，勉为浮薄时文，妄想干禄，所谓行人甚鄙，求人甚利也。顾又无从挟赀走江湖，籴贩逐什一；而加之言讷词钝，复不能书刺干谒：坐此日守呫哔，余力所及，不得希古人之一二。闲思读书札记，贵在积久贯通，近复时作时辍。自少性与史近。史部书帙浩繁，典衣质被，才购班马而下，欧宋以前十六七种。目力既短，心绪怱怱多忘，丹铅往复约四五通，始有端绪，然犹不能举其词，悉其名数。尝以二十一家义例不纯，体要多舛，故欲遍察其中得失利病，约为科律，作书数篇，讨论笔削大旨。而闻见寥寥，邈然无成书之期。况又牵以时文，迫以生徒课业，未识竟得偿志否也。他所撰著，归正朱先生外，朋辈征逐，不特甘苦无可告语，且未有不视为怪物，诧为异类者。……

著书之志始此。又云：“四月间，得楚中书，……细君去秋又举一子。……”此可知这年先生已有二子了。即贻选、华绂。

此书末又议家谱义例，已引邵念鲁廷采说。

是年，戴震写定《绪言》三卷。《年谱》。

乾隆三十二年，丁亥，一七六七。先生三十岁。

先生自言，“余自乾隆丁亥，旅困不能自存，依朱先生居，

侘傺无聊甚。然由是得见当世名流及一时文人之所习业。”《任幼植别传》。

久居国子监，贫不知名。去年，欧阳瑾摄祭酒，首擢先生名第一。六馆之士，至相诧而嘻！欧阳先生独谓“是子当求之古人，固非一世士也”。由是益厚遇之。是秋，国子监修志，遂令专司笔削。《欧阳先生奉使告祭碑后叙》、《与家守一书》。但《后叙》谓瑾丙申摄祭酒，申字系戌字之误。下文叙瑾做官，曰累迁，曰进擢，曰免官于庚寅冬，曰悠游六七年，而作文之年又是戊戌，丙申戊戌仅隔二年，不合，必有误。且瑾令修志，而志修于是年。

朱先生被诏撰《顺天府志》，亦属先生辈经纪其事，先生深以得行其旧所讨论之主张为喜。《与家守一书》。但其书似未成。

清廷诏修《续通志》、《续通典》、《清通典》。钱大昕始撰《廿一史考异》。

乾隆三十三年，戊子，一七六八。先生三十一岁。

二月，自朱先生家徙寓族兄垣业僦斋，初七日有《与家守一书》。题下自注“戊子”。

四月后，暂卸各书工程，读书以待秋闱。《与家守一书》。

朱筠、朱棻元春浦皆充顺天乡试同考官。先生应试，仅中副榜。朱棻元于邻座见先生对策言《国子监志》得失，惊叹不已，怪六馆师儒安得遽失此人。于是先生名稍稍闻。《朱府君墓碑》、《通说》、《笥河墓志铭》。

是年冬，父骧衢先生卒于应城。《朱集·祭史孺人文》。先生闻讣，犹暂寄从兄允功家，贫不能奔丧。《章氏二女小传》。作允功妻《荀孺人行实》。甚详，为传记中佳品。以第三子华绶为允功后。《行实》、《家谱》。华绶字绪迁，号苎阡，系先生之妾蔡氏所生。《家谱》。

这年以前，未有家累。馆谷所入，自人事所需而外，铢积黍累，悉以购书。《瀚云山房藏书目记》。

是年，朱棻元擢国子监司业。《朱府君墓碑》。

是年，王引之生。

清廷纂《通鉴辑览》成。

乾隆三十四年，己丑，一七六九。先生三十二岁。

为座师秦芝轩校编《续通典》之《乐典》。《上朱先生书》。

先生居父丧。举家扶柩附湖北粮艘北上。书箱为漏水所浸，骧衢先生随身的三数千卷书，损失三分之一。《瀚云山房乙卯藏书目记》。夏六月，家口十七八人到北京。先生于三四月已赁居柳树井冯君弼廷丞居宅，遂以安顿家眷。《冯室周淑人家传》、《上朱先生书》。

是年，任大椿登第，先生始见之。《任幼植别传》。

是年萧山汪辉祖赴京会试，始交先生。汪辉祖《病榻梦痕录》上，页三二。二人自是相交三十二年不衰。《梦痕余录》，页五七。

是年陈本忠伯思成进士，与先生朝夕论学。《陈别传》。

任朝鹭传除国子监丞。先生方以国子生与修《监志》，多与诸学官牴牾。独司业朱棻元主持其说，而任朝与之言，尤有深契。《庚辛之间亡友传》、《朱府君墓碑》、《候朱春浦先生书》。

乾隆三十五年，庚寅，一七七〇。先生三十三岁。

仍居北京柳树井南冯宅。《赠乐槐亭叙》。

二月，友人蒋雍植卒于北京。秋，朱筠为作墓志铭，值将主考福建乡试，嘱先生与钱大昕参定之。先生如命以诣钱先生；钱略商数语，不肯涉笔。先生乃仿佛朱先生之意而改

定之。并作“书后”。《与朱少白书》、《蒋渔村墓志铭书后》。

朱先生自福建贻诗，问有意名山著作否。《朱笥河诗钞》。

从兄垣业辑宗谱尚未成，属先生采遗文，因录《武强德政序》、《何垣序》以进；八月，并为《德政序》作“书后”。《书后》。

乾隆三十六年，辛卯，一七七一。先生三十四岁。

朱筠充会试同考官，邵晋涵二云，与桐、周永年书昌皆成进士。先生始识二云，欲因以访书昌，不果。《周书昌别传》、《朱先生墓志铭》。

年来仍从事《国子监志》之编摩，殊不得意。朱棻元欲使做成《则例》一书，先生卒谢去。《候朱春浦先生书》。

秋，朱筠奉命提督安徽学政。十月十八日，与先生及邵晋涵、张凤翔、徐瀚、莫与俦等联车十二乘离京。先生道吊从女适任肇元者于山东滕县。十一月二十八日，同到太平使院。十二月二十六日，同游采石矶，朱筠有记。《笥河文集》，《章氏遗书》《任君家传》、《陈伯思别传》。

先生方学文章于朱先生，苦无藉手。邵晋涵辄举前朝遗事，俾先生与朱先生各试为传记，以质文心。其有涉史事者，若表志、记注、世系、年月、地理、职官之属，凡非文义所关，覆检皆无爽失。自是晋涵与先生论史，契合隐微。《邵与桐别传》，《丙辰札记》刘刻本外三页五八。

其文尚有存者，如《景烈妇传》，《笥河文集》亦有，题曰《书烈妇景事》。

先生盛推邵二云从祖廷采念鲁所著《思复堂文集》，谓“五百年来罕见”。二云甚谦挹，先生正色曰：“班马韩欧程朱

陆王，其学其文，如五金贡自九牧，各有地产，不相合也。洪炉鼓铸，自成一家，更无金品州界之分，谈何容易？文以集名，而按其旨趣义理乃在子史之间。五百年来，谁能辨此？”二云敬诺，乃为念鲁作“行状”，请朱先生表其墓。《邵与桐别传》贻选跋，《笥河文集·邵念鲁墓表》。《南江文钞·念鲁行状》。念鲁事迹，详见姚名达所作《年谱》。

乾隆三十七年，壬辰，一七七二。先生三十五岁。

三月五日，朱筠与先生等游青山，有游记。《笥河文集》卷七。

夏，先生访宁绍台兵备道冯廷丞于宁波道署。过会稽。

秋，又在太平。《冯君家传》、《冯瑶罂别传》、《杜燮均家传》、《与严冬友侍读书》、《童孺人家传》。

秋冬间，有《候国子监司业朱春浦先生书》，申述所以脱离监志局之故，又云：

> 夫人之相知，得心为上。学诚家有老母，朝夕薪水之资不能自给。十口浮寓，无所栖泊。贬抑文字，稍从时尚，则有之矣。至先生所以有取于是而小子亦自惜其得之不偶然者，夫岂纷纷者所得损益？是以出都以来，颇事著述。斟酌艺林，作为《文史通义》。书虽未成，大指已见辛楣先生候牍所录内篇三首，并以附呈。先生试察其言，必将有以得其所自。

由此可知先生作《文史通义》实始于是年。《南江文钞·与章实斋书》，亦可作证。而所谓辛楣先生候牍，即《上辛楣宫詹书》，辛楣即钱大昕。

《上辛楣宫詹书》云：

> 学诚从事于文史校雠，盖将有所发明。然辩论之间，

颇乖时人好恶，故不欲多为人知。所上敝帚，乞勿为外人道也。……世俗风尚必有所偏。达人显贵之所主持，聪明才隽之所奔赴，其中流弊必不在小。载笔之士不思救挽，无为贵著述矣。苟欲有所救挽，则必逆于时趋。时趋可畏，甚于刑曹之法令也。……韩退之《报张司业书》谓："释老之学，王公贵人方且崇奉，吾岂敢昌言排之？"乃知《原道》诸篇，当日未尝昭揭众目。太史公欲藏之名山，传之其人，不知者以为珍重秘惜，今而知其有戒心也。……今世较唐时为尤难矣。惟……著书为后世计，而今人著书以表禄于时。此愚见之所不识也。若夫天壤之大，岂绝知音？针芥之投，宁无暗合？则固探怀而出，何所秘焉？

此书可见先生当日之不合时宜。先生对于钱大昕，始终无有贬辞；对于王念孙，也无贬辞。但钱大昕似未能赏识先生之史学见解。又按此书在浙本题注为《戊午钞存》之一，故本年谱初版列在戊午年下。今据《候朱春浦书》，知是此年之作。

是冬，朱筠试士徽州，《笥河文集》。黄景仁、邵晋涵与先生皆相从校文。《南江文钞·与章实斋书》。时徽州知府为郑虎文。《黄景仁年谱》。

岁杪，先生又返会稽，主道墟族兄孟育家。《元则公又昌公合传》、《童孺人家传》。

是年，幼子生于北京。《与周筤谷论课蒙书》。

辛卯壬辰之间，都门尝再迁家，藏书颇有遗失。先人札录多袭巾箱，偷儿不知为书，负之而去。幸先人著述草稿，别置一箱，得以仅存。《瀚云山房藏书目记》。然其后亦未付雕也。

乾隆三十八年，癸巳，一七七三。先生三十六岁。

正月初旬，访邵晋涵于余姚，留数日。晋涵始信先生推尊念鲁《思复堂文集》之言，属为校定，将重刻以问世。然卒不果。《邵与桐别传跋》。一直到光绪末年，才由蔡元培校定，徐友兰重刻，收入《绍兴先正遗书》。

旅客宁绍台道署。《书李梦登事》。

二月，由宁波过会稽太平至和州，似因朱筠之介，应知州刘长城之聘，编《和州志》。《书李梦登事》，《金地山印谱序》，《笥河文集》，《安徽通志》。先作“志例”。据今日所存残本，则有下列十一部：

一、皇言纪

二、官师表

三、选举表　先详制度，后列题名。

四、氏族表　每姓推所自出，详入籍之世代。科甲仕宦为目。无科甲仕宦，不为立表。科甲仕宦之族，旁支皆齐民，则及分支之人而止。虽有科甲仕宦而无谱者，阙之。

五、舆地图　一曰舆地，二曰建置，三曰营汛，四曰水利。

六、田赋书　具录田赋颠末，附采私门著述，官府文移，有关田赋利病者。

七、艺文书　部次，条例，治其要删。

八、政略　次比政事，编著功猷。凡三篇。

九、列传　以正史通裁，特标列传；旁推互证，勒为专家；上裨古史遗文，下备后人采录。并下列二列传，凡二十三篇。

十、阙访列传　标名略注，事实难征，世远年湮，不可寻访者归之。

十一、前志列传　历叙前志，存其规模。

但据刘刻本《和州志》考察，则决不仅十一部。如“田赋书”称书第一，“艺文书”称书第六，则其间尚有四书，而书之总数最少亦有六，可知也。“舆地图”称图第一，又云：“二曰建置，三曰营汛，四曰水利。”则图最少有四，可知也。故可谓为共分十八部。

春，有《与严冬友侍读书》云：

> 皖江，足下旧游地也，风土人情，故自不恶。第武陵一穴，久为捷足争趋。邵与桐、庄似撰炘诸君相守终年，竟无所遇，文章憎命，良可慨也。锁院校文，生计转促。以此悒悒，思为归计。正恐归转无家，足下能为我谋一官书旧生业否？
>
> 日月倏忽，得过日多。检点前后，识力颇进而记诵益衰。思敛精神为校雠之学。上探班刘，溯源“官礼”，下该《雕龙》、《史通》。甄别名实，品藻流别。为《文史通义》一书。草创未多，颇用自赏。曾录内篇三首，似慕堂曹学闵光禄，乞就观之，暇更当录寄也。

是年夏，在宁波道署遇戴震东原。是时戴年已五十，方主讲浙东金华书院。先生与戴论史事，多不合。戴新修《汾州府志》，乾隆己丑。见《戴氏年谱》。及《汾阳县志》，辛卯。亦见《年谱》。及见先生“和州志例”，谓修志但当详地理沿革，不当侈言文献。先生则谓“方志如古国史，本非地理专门”，“考古固宜详慎，不得已而势不两全，无宁重文献而轻沿革耳。”又曰：“修志者，非示观美，将求其实用也。时殊势异，旧志不能兼该，是以远或百年，近或三数十年，须更修也。若云但考沿革而他非所重，则沿革明显，毋庸考订之，州县可无庸

修志矣。”又曰：“古迹非志所重，当附见于舆地之图，不当自为专门。”《记与戴东原论修志》，《文史通义》外篇三。

去年冬，清廷敕催各省访求遗书，朱筠除采奏数十种外，后又上《谨呈管见开馆校书折子》，拟出办法四条：一、旧本抄本尤当急搜；二、中秘书籍当标举现有者以补其余，且饬取《永乐大典》分别写成专书；三、著录校雠当并重，宜开馆校书，择要进呈；四、金石图谱在所必录。是年春，清廷议决采用前三条，命军机大臣为校书总裁，拣选翰林等官，定规酌办。将来成编时，赐名《四库全书》。旋又特征戴震、邵晋涵、周永年、余集、杨昌霖五人入馆，赐官翰林。《东华录》，《邵与桐别传》，《笥河文集》。先生由宁波返和州，道过杭州，闻戴震与吴颖芳谈次痛诋郑樵《通志》。其后学者颇有訾謷。先生因某君叙说，辨明著述源流。其文上溯马班，下辨《文献通考》，皆史家要旨，不尽为《通志》发。初名《续通志叙书后》，后易名《申郑篇》。《答客问上》、《申郑》。

修《和州志》未讫，以私稿示周震荣筤谷于青阳县署。周偶失其稿，中有佳传，多不可忆。《记鬼神二事》。又《周筤谷五十屏风题辞》云：“壬辰癸巳之间，尝从大兴朱先生竹君较文安徽学使幕中，往来君旧治。”可知此时先生已识周氏。

在和州时，病诸史列传人名错杂，令人将《明史》列传人名编韵为书。初欲通编全史人名，后以为功稍繁，先将列传所著人名，通编为韵，更取诸篇人名重复互见者，遍注其下，编为一卷。《与族孙守一论史表书》。

九月，朱筠失官，左迁，在四库全书处行走。继其安徽学政者为秦潮。《笥河文集》、《安徽通志》。

乾隆三十九年，甲午，一七七四。先生年三十七岁。

撰《和州志》四十二篇。编摩既讫，因采州中著述有裨文献，及文辞典雅者，辑为《和州文征》八卷，《和州文征序例》。计：奏议二卷，征述二卷，论著一卷，诗赋二卷。上其书于安徽学政秦潮。潮以州辖含山一县，志仅详州而略于县；且多意见不合：往复驳诘，志事遂中废。《方志辨体》、《安徽通志》。乃删存为二十篇，名曰《志隅》。自序曰：

> ……郑樵有史识而未有史学，曾巩具史学而不具史法，刘知几得史法而不得史意。此予《文史通义》所为作也。《通义》示人而人犹疑信参之。盖空言不及征诸实事也。《志隅》二十篇，略示推行之一端。能反其隅，《通义》非迂言可比也。……乾隆三十九年季春之月。《灵鹣阁四》一，页十七。

季夏，代郑虎文作《沈母朱太恭人寿序》。据《文献征存录》云，虎文称先生有良史才。

秋，与金友莲自和州泛姑溪，渡高淳钜浸，晓浮鹦脰湖，过嘉兴至杭州，应浙江乡试，不中。过会稽，抵宁波。《金地山印谱序》、《杜燮均家传》、《童孺人家传》。遂在道署度冬。《冯君家传》。

乾隆四十年，乙未，一七七五。先生三十八岁。

春，冯廷丞迁台湾道，宾客云散。先生亦倦游，返会稽，初与宗人春社。《冯定九家传》、《蒋南河家传》、《家效川八十序》。

五月，校编《章格庵遗书》，作序。又为《刘忠介公年谱》作序。秋，遂还北京。家益贫，而交游益广，因迁居金鱼池陋巷。《庚辛亡友传》、《朱司业碑》、《周书昌别传》、《任幼植别传》、《章氏二女小传》。是时，四库馆已开，人才多集于北京。先生与邵

晋涵、任大椿、任朝、胡士震、沈棠臣、裴振诸人时相往还。《任幼植别传》、《庚辛之间亡友传》。

《邵与桐别传》云：

> 自四库征书，遗籍秘册荟萃都下，学士侈于闻见之富，别为风气，讲求史学，非马端临氏之所为整齐类比，即王伯厚氏之所为考逸搜遗。是其研索之苦，襞绩之勤，为功良不可少。然观止矣！至若前人所谓决断去取，各自成家，无取方圆求备，惟冀有当于《春秋》经世，庶几先王之志焉者，则河汉矣。
>
> 余尝语君："史学不求家法，则贪奇嗜琐，但知日务增华，不过千年，将恐大地不足容架阁矣。"君抚膺叹绝，欲以斯意刊定前史，自成一家。时议咸谓前史榛芜莫甚于元人三史，而措功则《宋史》尤难，君遂慨然自任。

即此时之事。

《周书昌别传》云：

> 余……乙未入都，……（书昌、与桐）二君者皆以博洽贯通，为时推许。于是四方才略之士挟策来京师者，莫不斐然有天禄石渠句坟抉索之思，而投卷于公卿间者，多易其诗赋举子艺业而为名物考订与夫声音文字之标：盖骎骎乎移风俗矣。余因与桐往见书昌于藉书之园。

周永年以藉书名园，藏书近十万卷，中多精本。藉者，借也。周意在流通，颇似今之图书馆。先生为作《藉书园书目叙》，言周君"尝患学之不明由于书之不备，书之不备由于聚之无方，故弃产营书，久而始萃"。末云："群书既萃，扩四部而通之，更为部次条别，申明家学，使求其书可即类以明学，由流而溯源，斯则周君之有志而未逮者也。"观此文，可知先生

此时心思所注。

冬初，趋省从女于涿州，仲冬再往，则女已死。《章氏二女小传》。

《跋甲乙剩稿》自评云：“甲午乙未，江南修志而复入都门，学识方长而文笔亦纵横能达，然不免有意矜张也。”

乙未丙申之间，蹩躠无所就，侍朝为之筹画甚至。《庚辛亡友传》。

朱筠弟子李威去年始自福建入京，今年始见先生。后作《从游记》，有云：“及门章学诚议论如涌泉，先生指朱筠。乐与之语。学诚姗笑无弟子礼，见者愕然，先生反为之破颜，不以为异。”《笥河文集》首。

乾隆四十一年，丙申，一七七六。先生三十九岁。

困居北京，援例授国子监典籍。《庚辛亡友传》。

秋，因朱筠、朱棻元、张方理之介绍，访梁梦善于蠡县，周震荣于曲阳。时震荣以清苑县丞，署曲阳县事，始与先生结深交。《庚辛亡友传》、《朱府君墓碑》、《周筤谷别传》。《内藤谱》，曲阳作永清，误。可参看卷七，《周府君墓志铭》。其后先生屡馆畿辅，至于携家自随，中历悲欢离合，且有死丧疾厄患难之遭，震荣与休戚周旋于其间者，一十二年。《周别传》。

震荣是年即调永清知县。《周筤谷五十屏风题辞》。

清帝命史馆立《贰臣传》。《东华录》。

乾隆四十二年，丁酉，一七七七。先生四十岁。

春，因周震荣之介，主讲定州之定武书院。既萃诸生而课以文，复授州之秀童以小学而権其塾师之日课。诸童颇用

斐然。《书孙氏母子贞孝》、《庚辛亡友传》、《与定武书院诸及门书》。

周震荣延先生主修《永清县志》。《周筤谷别传》、《周府君墓志铭》。先生以五月去定州，至永清。《与定武书院诸及门书》、《庚辛亡友传》、《周府君墓志铭》、《周筤谷题辞》。

秋初入京应顺天乡试。主考官山阴梁国治瑶峰恶经生墨守经义，束书不观，乃发策博问条贯，杂以史事，以觇宿抱。榜发，先生中式，谒梁。梁曰："余闱中得子文，深契于心。启弥封，知出吾乡，讶素不知子名。询乡官同考者，皆云不知。闻子久客京师，乃能韬晦如是！"《庚辛亡友传》、《梁文定公年谱书后》、《张公墓志铭》、《周府君墓志铭》、《国朝耆献类征》、《梁国治传》。

先生前此尝七应乡试，凡三中，兼副榜。一荐，一备，二落。《与汪龙庄简》。

洪亮吉《北江诗集》有赠先生诗，当是此年所作。

> 自君居京华，令我懒作文。我前喜放笔，大致固不淳。君时陈六艺，为我斧与斤。不善辄削除，善者为我存。仪真有汪中，此事立绝伦。藐视六合间，高论无一人。前者数百言，并致洪与孙。勖其肆才力，无徒嗜梁陈。我时感生言，一一以质君。君托左耳聋，高语亦不闻。原注：君与汪论最不合。君于文体严，汪于文体真。笔力或不如，识趣固各臻。别君居三年，作文无百幅。以此厚怨君，君闻当瞪目。

五月二十七日，戴震卒于北京，年五十五岁。戴震为当日朴学第一大师；清代朴学至戴氏而始大成；至戴氏诸弟子——段玉裁，王念孙等——而始光大。先生对于戴氏，虽时有贬辞，但他确能赏识戴学的好处，先生作《朱陆篇》，即为戴氏而作的。《朱陆篇》云：

……宋儒有朱陆，千古不可合之同异，亦千古不可无之同异也。末流无识，争相诟詈，与夫勉为解纷，调停两可，皆多事也。然谓朱子偏于道问学，故为陆氏之学者，攻朱氏之近于支离；谓陆氏之偏于尊德性，故为朱氏之学者，攻陆氏之流于虚无：各以所畸重者争其门户，是亦人情之常也。但既自承为朱氏之授受而攻陆王，必且博学多闻，通经服古，若西山、鹤山、东发、伯厚诸公之勤业，然后充其所见，当以空言德性为虚无也。今攻陆王之学者，不出博洽之儒，而出荒俚无稽之学究，则其所攻与其所业相反也。问其何为不学问，则曰支离也。诘其何为守专陋，则曰性命也！是攻陆王者，未尝得朱之近似，即伪陆王以攻真陆王也。是亦可谓不自度矣。

荀子曰，辨生于末学。朱陆本不同，又况后学之哓哓乎？但门户既分，则欲攻朱者必窃陆王之形似，欲攻陆王者必窃朱子之形似。朱之形似必繁密，陆王形似必空灵，一定之理也。而自来门户之交攻，俱是专己守残，束书不观，而高谈性天之流也。则自命陆王以攻朱者固伪陆王，即自命朱氏以攻陆王者亦伪陆王，不得号为伪朱也。同一门户，而陆王有伪，朱无伪者，空言易而实学难也。……

陆王之攻朱，足以相成而不足以相病。伪陆王之自谓学朱而奉朱，朱学之忧也。盖性命事功合而为一，朱子之学也。求一贯于多学而识，而约体于博文，是本末之兼该也。诸经解义不能无得失，训诂考订不能无疏舛，是何伤于大体哉？……

末流失其本。朱子之流别，以为优于陆王矣。然则

承朱氏之俎豆，必无失者乎？曰，奚为而无也。今人有薄朱氏之学者，即朱氏之数传而后起者也。其与朱氏为难，学百倍于陆王之末流，思更深于朱门之从学；充其所极，朱子不免先贤之畏后生矣。然究其承学，实自朱子数传之后起也，其人亦不自知也。……朱子求一贯于多学而识，寓约礼于博文：其事繁而密，其功实而难；虽朱子之所求，未敢必谓无失也。然沿其学者，一传而为勉斋、九峰，黄榦、蔡沈。再传而为西山真德秀、鹤山魏了翁、东发黄震、厚斋王应麟，三传而为仁山金履祥、白云许谦，四传而为潜溪宋濂、义乌王祎，五传而为宁人顾炎武、百诗阎若璩，则皆服古通经，学求其是，而非专己守残空言性命之流也。……生乎今世，因闻宁人、百诗之风，上溯古今作述，有以心知其意：此则通经服古之绪，又嗣其音矣。无如其人慧过于识而气荡乎志，反为朱子诟病焉，则亦忘其所自矣。夫实学求是，与空谈性天不同科也。考古易差，解经易失，如天象之难以一端尽也。历象之学，后人必胜前人，势使然也。因后人之密而贬羲和，不知即羲和之遗法也。今承朱氏数传之后，所见出于前人，不知即是前人之遗绪，是以后历而贬羲和也。……攻陆王者出伪陆王，其学猥陋，不足为陆王病也。贬朱者之即出朱学，其力深沉，不以源流互质，言行交推；世有好学而无真识者，鲜不从风而靡矣。

古人著于竹帛，皆其宣于口耳之言也。……今之黠者则不然：以其所长有以动天下之知者矣，知其所短不可以欺也，则似有不屑焉。徙泽之蛇，且以小者神君焉。其遇有可以知而不必且为知者，则略其所长，以为未可

与言也；而又饰所短，以为无所不能也。雷电以神之，鬼神以幽之，键箧以固之，标识以示之，于是前无古人而后无来者矣。天下知者少，而不必且为知者之多也，……故以笔信知者，而以舌愚不必深知者。……其人于朱子盖已饮水而忘源；及笔之于书，仅有微辞隐见耳，未敢居然斥之也。此其所以不见恶于真知者也。而不必深知者，习闻口舌之间肆然排诋而无忌惮，以为是人而有是言，则朱子真不可以不斥也。故趋其风者，未有不以攻朱为能事也。非有恶于朱也，惧其不类于是人，即不得为通人也。……

先生晚年复作《书朱陆篇后》，明言此篇为戴氏而作。此篇前半论戴学为朱学的正传，真是特识，非研究学术渊源有所得者不能为此言。先生不满意于戴氏，凡有数端。第一，戴氏论修志，与先生不合。先生述戴氏语，有谓“僧僚不可列之人类，因取旧志名僧入于古迹”。此言若确，戴氏真该骂了。第二，先生述戴氏论古文，谓“古文可以无学而能，余生平不解为古文词，后忽欲为之而不知其道，乃取古人之文反复思之，忘寝食者数日。一夕忽有所悟。翼日取所欲为文者，适按，者字当删。振笔而书，不假思索而成，其文即远出《左》、《国》、《史》、《汉》之上”。此言若确，当是戴氏天才本高，自述其经验如此。今观段玉裁所作《戴氏年谱》，似戴氏实曾用过古文的功。先生所引，或有不实。但先生是用过苦功学古文的，故疑戴氏自欺欺人。第三，最重要的是戴氏攻击朱子，先生述其口谈有云：“自戴氏出而朱子徽倖为世所宗已五百年，其运亦当渐替。”先生是维持“宋学”的人，故对于此事最不满意。先生说：“至今徽、歙之间自命通经服古之流，不薄朱子则不得为通人；而

诽圣谤贤，毫无顾忌。流风大可惧也。”先生于此等处仍有“卫道”的成见，或尚含有好胜忌名的态度。

但先生对于戴震的学问，确有卓绝的了解。如《书后》云：

> 凡戴君所学，深通训诂，究于名物制度而得其所以然，将以明道也。时人方贵博雅考订，见其训诂名物有合时好，以为戴之绝诣在此。及戴著《论性》、《原善》诸篇，于天人理气实有发先人所未发，时人则谓空说义理，可以无作。是固不知戴学者矣。

此与先生平日论学宗旨一致。先生平日深恨当时学者误把“功力”看作“学问”，见了“学问”反不认识，反以为不如“功力”，故他能为戴氏抱不平。

是年先生有《与李讷斋太守论碑刻书》、《与定武书院诸及门书》。

是年先生不时回京。冬，始识罗有高，台山。《庚辛亡友传》。

乾隆四十三年，戊戌，一七七八。先生四十一岁。

春初，冯廷丞以失察江西文字狱得罪，逮刑部，旋被赦出。先生自永清入京，时往看他。罗有高亦时过冯君。是时京师讲梵学者，周永年最为渊奥而独深契有高。有高貌清癯，又持长斋不肉食。先生因诘有高：“佛氏言人死为羊，羊死为人。信乎君所食者，来生则反报乎?”曰：“然。”先生曰：“然则贫欲求富，但当杀掠豪贾；贱欲求贵，但须劫刺尊官：来生反报，必得富贵身矣。”有高不能难，而甚惜先生不信其言。冯氏诸友与有高言议往往甚洽，先生每杂以谐戏，则哄笑而罢。《庚辛亡友传》，《冯瑶罂别传》，《东华录》。

先生旋成进士。归部待铨。《庚辛亡友传》。自以迂疏，不敢

入仕。《冯瑶罂别传》、《柯先生传》。题名碑于先生名下注："浙江会稽县人"，而先生之父镳下注："顺天大兴县人"。盖先生以国子监生资格应北闱，故籍贯不改。

先生挚友之同年者，周棨晴坡、张维祺吉甫、凌世御书巢。《庚辛亡友传周跋》、《凌书巢哀辞》。

六月，朱筠五十岁生日，先生有《屏风题辞》，述朱氏论文之旨，谓"有意于文，未有能至焉者；不为难易而惟其是，庶几古人辞达之义矣。……而其要乃在于闻道。不于道而于文，将有求一言之是而不可得者"。

五月，返永清，续修《永清志》。周震荣待先生甚优，先生自述修志时事云："丁酉戊戌之间，君馆余修《永清志》。以族志多所挂漏，官绅采访，非略则扰，因具车从，櫜笔载酒，请余周历县境侵游，以尽委备。……得唐宋辽金刻画一十余通，咸著于录。又以妇人无阃外事，而贞节孝烈录于方志，文多雷同，观者无所兴感，则访其见存者，安车迎至馆中，俾自述其生平。其不愿至者，或走访其家，以礼相见，引端究绪，其间悲欢情乐，殆于人心如面之不同也。前后接见五十馀人，余皆详为之传，其文随人更易，不复为方志公家之言。"《周筤谷别传》、《庚辛亡友传》。

是年，先生之母史孺人卒。《朱笥河集》、《祭史孺人文》、《冯瑶罂别传》、《庚辛亡友传》。

父母遗柩，后皆归葬会稽之栖凫。《丁巳岁暮书怀》、《章氏家谱》。

是年正月，作《章氏二女小传》，二女皆从兄允功之女，次女所嫁非人，抑郁而死。先生作传，深致不平，对于择婿问题颇致感慨。

周震荣次其先世谱牒，尝商榷体例于先生。《周松岩先生家

传》。

馆永清时，间从周震荣入都。震荣置酒行馆，招致一时同人若王念孙、邵晋涵、任大椿、周永年、顾九苞、吴兰庭、刘台拱端临、史致光余村、章廷枫晓河与先生等，宴会极欢。《庚辛亡友传》。

乾隆四十四年，己亥，一七七九。先生四十二岁。

遇危疾。《周筤谷别传》。

是年七月，《永清志》成。《与李讷斋太守书》、《庚辛亡友传》及其周震荣跋。先生有《又与周永清论文》书，中云："永清撰志，去今十二年，和州则十八年矣。"据此，知《永清志》大概成于《和州志》六年之后。

是年著有《校雠通义》四卷。《跋酉冬戌春志余草》。此书原稿，后两年游古大梁时遇盗失去，前三卷幸有朋友抄存本，其第四卷竟不可复得。同上。

《永清志序例》十五篇，今载《文史通义》外篇二。《永清志》较《和州志》颇不同，今列表如下：

《和州志》	《永清志》
皇言纪	皇言纪
	恩泽纪
官师表	职官表
选举表	选举表
氏族表	士族表
舆地图	舆地图
建置图	建置图
营汛图	
水利图	水道图

田赋书
（中间尚有四书，名佚）　六书（礼，吏，户，兵，工，刑）
艺文书
政略　　　　政略
列传　　　　列传
阙访　　　　阙访
前志　　　　前志
文征　　　　文征

《永清志》凡六体，共二十五篇。《文征》五卷，计奏议，征实，论说，诗赋，金石，各一卷。据刘刻本。通行本则无金石一卷。

《校雠通义》今存三卷，共十八篇。中多有极重要的见解，往往与《文史通义》互相发明。例如《原道篇》说古代“官守学业皆出于一，私门无著述文字”；又说“六艺非孔氏之书，乃周官之旧典也”。这都是《文史通义》的重要观念，但此略而彼详耳。他极力推崇刘向、刘歆父子，故有《宗刘》之篇。他论校书之法，很多可注意的：一、互著。重复互注。二、别裁。裁其篇章，别出门类，如《管子》中之“弟子职”入小学。三、辨嫌名。一书数名者，必当历注互名于卷帙之下；一人而有多字号者，亦当历注其字号于姓名之下。四、采辑补缀。辑佚书。五、书掌于官。平日责成州县官考求是正，著为录籍，略如人户之有版图。六、广储副本备雠正。七、有所更定，必载原文。八、著录残逸。九、藏书。此外，他还有一条极重要的意见：

> 窃以典籍浩繁，闻见有限；在博雅者且不能悉究无遗，况其下乎？校雠之先，宜尽取四库之藏，中外之籍，择其中之人名地名官阶书目，凡一切有名可治有数可稽

者，略仿《佩文韵府》之例，悉编为韵；乃于本韵之下，注明原书出处及先后篇第；自一见再见，以至数千百，皆详注之；藏之馆中，以为群书之总类。至校书之时，遇有疑似之处，即名而求其编韵，因韵而检其本书，参互错综，即可得其至是。此则渊博之儒穷毕生年力而不可究殚者，今即中才校勘可坐收于几席之间，非校雠之良法欤？

此即今所谓“索引”之法，后来汪辉祖的《史姓韵编》与阮元等的《经籍纂诂》，都是这一类的书。

七月，先生访周震荣于顺义役次。震荣置酒高会，出《永清志》示坐客。张维祺、周棨争聘先生修志，不得，遂各就所治成书。《庚辛之间亡友传》，周震荣跋。但原文“辛丑”系“己亥”之误。

秋后，馆座师梁国治家，课其子仲将读。《庚辛亡友传》及周震荣跋，《上梁相公书》，《周筤谷别传》。

乾隆四十五年，庚子，一七八〇。先生四十三岁。

仍馆梁国治家。冬，辞馆，岁事殊窘。《庚辛亡友传》。

第三女殇。《丁巳岁暮书怀》诗注。

乾隆四十六年，辛丑，一七八一。先生四十四岁。

春，图事辄蹶。三月，去游河南，失礼于□海度，不得志而归。中途遇盗，尽失其囊箧及生平撰著。狼狈衣短葛，走投同年生张维祺于直隶肥乡县衙。维祺聘主肥乡清漳书院讲席，生活仍极困难。屡致书梁国治、邵晋涵等求救。《庚辛之间亡友传》、《栗君墓志铭》、《张介村家传》、《与邵与桐书》、《刘氏三世家传》。

《上梁相公国治书》最悲愤，略曰：

> 学诚……妄自诩谓：稍辨黍麦，不甘自弃。又自以为迂拘不合世用。惟是读古人书，泾渭黑白，差觉不诬。若不逼于困苦饥寒，呼吁哀号，失其故态；则毛生颖故投囊，张仪舌犹在口，尚思用其专长，殚经究史。宽以岁月，庶几勒成一家。其于古今学术，未必稍无裨补。若使尘封笔砚，仆仆风霜，求一饱之无时，混四民而有愧；则不过数十寒暑，便无此身，以所得之甚难而汩没之甚易，当亦长者之所恻然悯惜者也！

这回的遇盗，凡四十四岁以前的撰著文章，荡然不存一篇。先生的不幸，以这次为最甚。后来虽从故旧家存录的别本借抄，名之曰“辛丑年钞”。然十成之中，仅得四五。《校雠通义》第四卷竟佚。故今本所存，四十四岁以前之撰著专篇极少。其幸存者多系应酬文字。惟《金君行状书后》论择辨史料之法极精，今摘录于下：

> 载笔之士，蕲合乎古人立言之旨，必从事于择与辨。而铢黍芒忽之间，不苟为炳炳烺烺，饰人耳目，盖有道矣。……夫志状之文，多为其子孙所请；其生平行实，或得之口授，或据其条疏；非若太常谥议，史官别传，确然有故事可稽，案牍可核也。采择之法，不过观行而信其言，即类以求其实，参之时代以论其世，核之风土而得其情，因其交际而察其游，审其细行而观其忽，闻见互参而穷虚实之致，瑕瑜不掩而尽扬抑之能，八术明而春秋经世之意晓然矣。生平每谓“文采未优，古人法度不可不守；词章未极，三代直道不可不存”。其于斯文，则范我驰驱，未尝不为是凛凛焉。

自是年以后，每有撰著，必留副草，以备遗忘。而故人爱先生文者，亦多请抄存副墨。周震荣、史致光抄藏最多，朱锡庚稍次。《跋酉冬戌春志余草》。

闰四月，访同学邱向阁于南乐县衙。大名府。邱君因朱竹君“学者读书求通，当如都市逵路，四通八达无施不可”之言，作“通达”二字榜于轩，先生为作《通说》，略云：“薄其执一，而舍其性之所近，徒泛骛以求通，则终无所得矣。惟即性之所近，而用力之能勉者，因以推微而知著，会偏而得全，斯古人所以求通之方也。”此意为先生一生的一个根本观念。《通说》。

冬，张维祺移官大名，先生亦去肥乡，到大名，至岁暮辞归北京。《张介村家传》、《大名县志代序》、《栗君墓志铭》。

是年六月二十六日，朱筠竹君卒于北京，年五十三。《朱先生墓志》。

先生在清漳书院，有清漳书院会课题七道，今见《遗书》卷十二，可以看出先生的教育方法。其《策问》题云：

> 问古人教斅，启发是资。请业之际，先问尔所谓达；侍坐之馀，则云盍各言志。诸生亦有抑郁未伸，惮于一日之长者欤？诸生有志于学，其意甚盛。顾所谓“学”者，特举业耳。农夫岂为出疆舍其耒耜？士无恒产，举业等于治田，谁谓诸生不当治举业哉？顾仕非为贫，学亦不当专为举业。敢问诸生读书之始，亦有志所欲为？抑既习举业，因文别有窥见，遂觉所业如是，而所志固有不止于是者欤？学问大要不出经史。……诸生自反平日必有入识最先而程功较易者；经于何道最有关心？史于何事最所惬愿？高山景行，所言正不必今日之所已能者也。

举业将以应科目也。假使诸生亦已登进士第，无所事举业矣，遂将束书而不观耶？抑将尚有不能自已者耶？无妨预定言之，将欲为诸生商榷其善否也。即以举业而论，敢问何所讲求？何所师法？……四书文外，经诗论策亦举业之要务也。向者于何致功？平日亦有怀疑不决，欲就请质而无从者欤？院长愿悉与闻，将为诸生效他山之错焉。

其四书大义、策问六道，都是很能引起学者的怀疑态度与思考力的。如第一道云：

问《论语》记言之例：夫子所言，皆称“子曰”；其有对君之言则称“孔子”。说者谓君臣之际，记其致其谨严：然耶？否耶？《颛臾》一篇不皆对君之言，而皆称孔子，岂有说欤？……

又如第五道云：

问孔门之教，言行相符。弟子亲承，有疑斯问。……后世往往以问答之高下，觇诸贤学业之浅深，谓言者心声：理固不外是欤？宰我短丧之说，尹氏以为下愚犹耻言之。冉求鸣鼓之攻，亦已得罪名教。二子各列四科，乃是圣门高第；而所言所行，若如讲说家之所言，则后世乡党自好之人有所不为。敢问此何修何学而犹为高第之弟子耶？子贡之特达，而议礼仅爱一羊；子路之果敢，而论仕乃至于佞给。子张学干禄，樊迟请学圃。凡此见于纪载，皆后世稍知礼义之士所不屑为；而当日函丈陈辞，略无忌讳。今之为时文者，当奉夫子之论以折诸贤，是固然矣。而诸贤毕世懿修，乃不足当时文家之一吷：则是今之工时文者，其见地乃贤于圣门诸弟于耶？蓄疑久

矣，敢请诸生解之。

此种策问既可见先生自己读书善疑，又可见先生教学者亦从思考与疑问下手。上文所引第一策问，处处在寻出学者的志愿与向来的功力。此与上文所引《通说》所谓“即性之所近，而用力之能勉者”之意，正相符合。

乾隆四十七年，壬寅，一七八二。先生四十五岁。

是年季春，乾隆帝谒东陵还，过盘山。周震荣以畿县例供除道。先生方自畿南失意归，未有所通。周君邀先生偕行，环山治道，州县茇舍相望。时桃李方华，镇山雪初霁，四山照耀，周君大置酒，遍召同官偕饮极欢。同官又互相酬答，寻山名胜殆遍。先生亦自忘家无宿舂粮也。《周筤谷别传》、《凌书巢哀辞》。

删存近作为《辛壬剥复删存》。徐本浙本遗书目注。

先生旋主讲永平敬胜书院，自京师移家赴之。后此偶客北京，多依甄松年为主。《黄烈妇传》，《丙辰札记》，《甄青圃六十序》，《丁巳岁暮书怀》。

山府近边，学者鲜可与语，僻处辄不自聊。幸邻境官吏凌世御、袁汝琈、乔钟吴、刘嵩岳、蔡薰等皆以文字结交，蔡且欲聘先生撰《滦州志》。《凌书巢哀辞》、《书滦州志后》。

先生病诸生俭学，乃取古人撰述，于典籍有所发挥，道器有所疏证，华有其文而实不离学者，删约百篇，以劝诱蒙俗，名曰《文学》，并作叙例。此书今不传。

春三月，作《朱先生墓志铭》，称他“有所述作，心契乎理，手请于心，如不得已；懔于所奉承而布之，不可意为加损。馀力所至，神明变化。绚春拭秋，纤缕钜拓，陶冶万象，

不为一律，并能令气之至符心之初。呜呼，盖自有宋欧阳氏以来，未有如是其才者也！”

是年尝为凌世御校定《叶鹤涂文集》，作序。《凌书巢哀辞》。

季妹死于北京。《丁巳岁暮书怀》诗注，《瀚云山房乙卯藏书目记》。

是年春，朱棻元卒。《朱府君墓碑》。

是年七月，《四库全书》告成。《全书总目》。

乾隆四十八年，癸卯，一七八三。先生四十六岁。

春，先生卧病京寓，病颇危急，《周筤谷别传》称“己亥癸卯，两遘危疾”。邵晋涵载先生至其家，延医治之。病中喜与邵氏论学，每至夜分。《邵与桐别传论》。因与邵氏论修《宋史》，谓俟君书成后，余当更以意为之，不过五十万言。并问邵立言宗旨，邵以维持“宋学”为志。先生勉以“以班马之业而明程朱之道”。同上。又《家书五》。

病愈后，回永平主讲敬胜书院。《与乔迁安名钟英。论初学课业》三简似在此年。

有《答周筤谷论课蒙书》二篇，一在夏间，一在秋间。第一次书有“此间生徒难与深言”之语，可见先生在永平不很得意。秋间生徒多赴试散去，“荒斋阒然，补苴《文史通义》内篇，撰《言公》上中下三篇，《诗教》上下二篇。”第二书。自七月初三日至九月初二日，共得《通义》草七篇，分八十九章；又三篇不分章者。总得书十篇，计字二万有余。用五色笔逐篇自为义例，加之圈点。其更改多者，则用粉黄涂灭旧迹，改书其上。逐日结草，一章甫毕，即记早晚时节及风雨阴晴气候。《癸卯通义草书后》。此十篇之中，惟《言公》、《诗教》五篇可考，馀篇之目不可考矣。

《癸卯通义草》以外，又录存数年以来古文辞为《癸卯录存》。浙本徐本遗书目注。

朱沧湄省其父映榆于永平府署，数过先生请教。先生颇属望之，有《论学书》，谓：

> 学问之事，非以为名。经经史纬，出入百家，途辙不同而同期于明道也。道非必袭天人性命诚正治平，如宋人之别以道学为名，始谓之道；文章，学问，毋论偏全平奇，为所当然而又知其所以然者，皆道也。……道不离器，犹影不离形。……学术当然，皆下学之器也。中有所以然者，皆上达之道也。器拘于迹而不能相通，惟道无所不通，是故君子即器以明道，将以立乎其大也。……惟夫豪杰之士，自得师于古人，取其意之所诚然而中实有所不得已者，力求其至。所谓君子求诸己也。世之所重而非吾意所期欤，虽大如泰山，不遑顾也。世之所忽而苟为吾意之所期欤，虽细如秋毫，不敢略也。趋向专，故成功也易；毁誉淡，故自得也深。即其天质之良而悬古人之近己者以为准。勿忘勿助，久之自有会心焉。所谓途辙不同而同期于道也。……人之性情才质，必有所近。童子塾时，知识初启，盖往往以无心得之，行之而不著也。其后读书作文，与夫游思旷览，亦时时若有会焉，又习而不察也。此即道之见端，而充之可以无弗达者。未有人焉从而明示之，盖至终身汩没而不自知为枉其才者，比比然也。足下于此，亦将有所省乎？如有所省，则毋论治经业史，皆可求所得矣。……

又有题《朱沧湄诗册》文云：“……必求诗之质，而后文以生焉。读书蓄德，名理日富，愤乐循环，若有不得已焉而

后出之，此不求工诗而诗乃天至，以操之有其质也。强笑不欢，强哭不悲。哀乐自来而哭笑不自知其已甚。学之于文，岂有异于是乎？”

九月犹在永平讲舍；九日与友人登高，游阳山九莲寺，有记。

十月，乾隆帝归自盛京，周震荣除道京东。招先生“临榆茇次，观乡田秋获则羡归耕；览山海关，相与慷慨怀古；其夕宿海边寺，闻海潮如殷雷，势挟风雨，震撼庭户，凄清不复成寐；夜半登高，见海日出，意惝恍思神仙”。先生谓“数日之间，随所见闻，心境屡化，人世何者可常恃耶？”周君因与先生论文，将托著述以期不朽，自谓十年博千古云。《周筤谷别传》、《凌书巢哀辞》。

周震荣驳先生《诗教》篇“三代之盛未有著述文字”之论，先生不答。《与周永清论文》。

《言公》三篇为先生得意之作。上篇论“古人之言所以为公也，未尝矜于文辞而私据为己有也。志期于道，言以明志，文以足言。道果明于天下，而所志无不申，不必其言之果为我有也”。此是三篇大旨。中篇论“世教之衰，道不足而争于文，实不充而争于名”，尤痛切。下篇为赋体，泛论各种文体之公。

《诗教》上篇论“战国之文，奇衺错出而裂于道，人知之；其源皆出于六艺，人不知也。后世之文，其体皆备于战国，人不知；其源多出于诗教，人愈不知也”。此语含有一种文学史的见解，但章氏说的不明白。下篇说“学者惟拘声韵之为诗，而不知言情达志，敷陈讽谕，抑扬涵泳之文，皆本于诗教”。此言较明白。以文学史的眼光看去，《三百篇》自是一切文学

之纪元，一切集部之祖。子部即是集部，不当别立子部。章氏此论，确有一部分真理。上篇又说“古未尝有著述之事，著述至战国而始焉”，更有见地。但他假定一个理想的“同文”之治，作为上古无著述的解释，那可错了。

冬，先生去永平。《题沧湄诗册》。

友人曾慎卒。《庚辛亡友传》。

十二月清廷修《续通典》成。先生尝代拟《礼典序》，今本尚有原稿痕迹。

乾隆四十九年，甲辰，一七八四。先生四十七岁。

癸卯甲辰之间，永定河道陈琮招先生撰《河志》。《曾麓亭传书后》。是年，先生就保定莲池书院之聘。《王府君墓志铭》、《周府君墓志铭》、《郎公家传》。家口自永平携赴保定，以后渐增至二十人。《丁巳岁暮书怀》诗注。

是年有《甲辰存录》。

十一月八日，冯廷丞卒。《冯君家传》。

是年，族侄廷枫成进士。《海门厅志》、《名宦传》。

清廷修《续通考》成。

乾隆五十年，乙巳，一七八五。先生四十八岁。

仍主讲保定之莲池书院。诸生多授徒为业，先生为他们作《论课蒙学文法》二十六通。此文大旨演癸卯《与周筤谷书》的意思，但更切实。大旨反对世俗课童子用时文入手之法，而主张用古文入手，先读《左传》，次及《史记》；作文则先论事，次论人，次数典，最后叙事。

正月，一至北京。《张介村赐鸠杖记》。

八月刻《太上感应篇》，二日作《书后》。

是年冬，先生暂至京师，馆同年生潘庭筠家，在兴化寺街，与任大椿寓相近，常互为主客谈宴。先生留旬月出都。《任幼植别传》。

是年正月，张维祺《大名县志》成，悉用先生之法。《志序》。并曾以其稿与先主商榷。《记大名县志轶事》。二月，毕沅为河南巡抚。

是年十月，清廷修《一统志》、《续通志》成。

先生后自评云："甲辰乙巳……所作亦有斐然可观，而未通变也。"《跋甲乙剩稿》。

乾隆五十一年，丙午，一七八六。先生四十九岁。

仍在莲池书院，十二月十日《内藤谱》作二十日。有《月夜游莲池记》。

是年六月，毕沅升任湖广总督，以伊阳拒捕案被议，仍留河南巡抚任。《东华录》。

十二月十三日，梁国治卒。《耆献类征》本传。

这年，章宗源逢之中举人。《孙星衍文集》。

乾隆五十二年，丁未，一七八七。先生五十岁。

是年春，先生最得意的门人史致光余村进士及第，授修撰。《耆献类征》本传。

是年先生因失梁国治之奥援，不得不辞莲池书院讲席。侨寓保定，寄居旅店，长孙女及第五子殇。是时"当道交疏，至典史背议为写白字！"《丁巳岁暮书怀》诗及注。

春，先生闻戊戌进士开选；因往北京吏部投牒。遇宵小

剽劫，生计索然。转食友家者几一年。五十生朝，主甄松年家，松年为置酒尽欢。《甄青圃六十序》、《蔡滦州哀辞》。冬间，已垂得知县矣，忽决计舍去。十月遂回保定。《丁巳岁暮书怀》诗注，《庚辛亡友传》，《存我楼记》。

十月，周震荣自永清至保定。一日，与先生论课蒙法。先生极言《东莱博议》及唐宋人论人论事之文不可资以入门，揠苗助长，槁可立待。盖针指震荣旧作《养蒙术》中语而言也。震荣持其说甚坚。先生攘袂征色，且丑语相诋。适周棨、张维祺自外至，先生亦不及揖迎。维祺右震荣说，先生言益峻。棨曰："纷争至此，案何由定。"是时僮仆离立户外，皆诮曰："此省垣地，不走谒热官，乃聚讼此无益言语！"因各举其囊橐相示，曰："是宜吾侪之不得饱也。"先生闻之失笑，索酒斗饮，大醉别去。《庚辛之间亡友传》，周震荣跋。

仲冬，因周震荣之介绍与启发，至河南见毕沅。欲藉其力编《史籍考》。《上毕制府书》、《丁巳岁暮书怀》诗注。有《上毕抚台书》。此书浙本《遗书》误刻两见，一题下有"己酉十二月二十九日"小字，误也。刘本亦误。略云："爱才如阁下，而不得鄙人过从之踪；负异如鄙人，而不入阁下裁成之度：其为缺陷奚如！"书附旧刻《和州志例》二十篇，《永清县志》二十五篇。先生后十年追述此行云：

> 镇洋太保人伦望，寒士闻名气先壮。戟门长揖不知惭；奋书自荐无谦让。公方养疴典谒辞，延见卧榻犹嫌迟。解推遽释目前困，迎家千里非逶迤。宋州主讲缘疑夙，文正祠堂权庙祝。潭潭深院花木饶，侪家忽享名山福。《丁巳岁暮书怀诗》。

据此诗，毕沅待先生颇厚，明年先生即主讲归德府之文正书

院。

离保定时，周震荣置酒送别，半酣，曰："君昔矢愿作《亡友传》，墓草且宿矣，若死者何！"先生曰："是行也，宜偿之。"周曰："君敏于行文，怠于举笔。死者无穷期，生者百年易逝！他日我作《亡友传》，将列君于篇末，以志此憾也！"先生默然。《庚辛亡友传》周跋。

先生在保定之某年，尝为梁肯堂校定其业师仁和叶某遗文，这年在北京又尝附商《梁文定公国治年谱》。《年谱书后》。

乾隆五十三年，戊申，一七八八。先生五十一岁。

正月，有《徐尚之古文跋》。

《论修〈史籍考〉要略》，当系去冬今春间在开封所作。经毕沅同意后，遂开局编《史籍考》，由先生主持其事。

二月，先生至归德，主讲文正书院。《崔母屏风题辞》。三月一日有《与洪稚存书》，写途中及书院风景甚详。书末有云："官场报访及宴会征逐，稍已即闲。三月朔日为始，排日编辑《史考》。检阅《明史》及《四库子部目录》，中间颇有感会，增长新解。惜不得足下及虚谷、仲子诸人相与纵横其议论也。……不知足下及仲子此时检阅何书？《史部提要》已抄毕否？《四库集部目录》，便中检出，俟此间子部阅毕送上，即可随手取集部发交来力也。《四库》之外，《玉海》最为紧要。除艺文史部无庸选择外，其余天文地理礼乐兵刑各门皆有应采辑处，不特艺文一门已也。此二项讫工，廿三史亦且渐有条理，都门必当有所抄寄。彼时保定将家迁来，可以稍作部署。端午节后，署中聚首，正好班分部别，竖起大间架也。"此书可见先生见毕沅后，即任编辑《史考》事；又可见《史考》编

纂之情形与下手方法。洪亮吉、凌廷堪、武亿等，当日皆分任此事。

春夏屡致书邵晋涵、孙星衍渊如诸友。五月二十三日《报渊如书》有云："愚之所见，以为盈天地间，凡涉著作之林，皆是史学。《六经》特圣人取此六种之史以垂训者耳。子集诸家，其源皆出于史。"

二月，《与孙渊如书》有云：

鄙人不能诗，而生平有感触，一寓于文。

《与邵二云论学书》有云：

鄙性浅率，生平所得，无不见于言谈。至笔之于书，亦多新奇可喜。其间游士袭其谈锋，经生资为策括，足下亦既知之，斯其浅焉者也。近则遨游南北，目见耳闻，自命专门著述者，率皆阴用其言，阳更其貌，且有明翻其说，暗剿其意。

又书有云：

故以学问为铜，文章为釜，而要知炊黍芼羹之用，所谓道也。风尚所趋，但知聚铜，不解铸釜；其下焉者，则沙砾粪土，亦曰聚之而已。故俗士难与庄语。吾党如余村史致光、逢之章宗源、正甫章某、暨朱少白锡庚，不可不时时策之。

是年又有《刘氏书楼题存我楼记》，可因以见先生的人生观：

我有来往，我不长存者也。我不长存而思所以存之，以为及我之存，可以用我耳目聪明，心识志虑，而于具我之质，赋我之理，有以稍得当焉，虽谓不负我生可也。

夫人之生也万变，所谓我者亦万变，毋论各有其生，

各不相俾；即一生所历，亦自不同。……则今日之我固非昔我，而后此之我又安能必其如今我乎？

苟思生不漫然之我，则随其思之所至，即为我之所在，岂惟与年为异，抑亦日迁月化而不自知也。

然则欲存我者，必时时去其故我，而后所存乃真我也。

春杪，家眷始自保定旅店南迁至归德。《丁巳岁暮书怀》诗注，《蔡滦州哀辞》。

五月，遣贻选入京应乡试，馆于永清县署凡一年。《报孙渊如书》、《周筤谷别传》。

在归德时，校正《校雠通义》，以意为更定，与诸家所存本又大异矣。《跋酉冬戌春志馀草》。

接到章宗源所辑《逸史》，拟附入《史籍考》。《与邵二云书》。

是年秋，得《文史通义》十篇。目不可考。又自八月二十八日至十月十六日，得诸体古文词十三篇。《题戊申秋课》。先生自言，“作文之勤，多在秋尽冬初，灯火可亲，节序又易生感也。平日所负文债，亦每至秋冬一还，然终未能悉扫无馀。”又云：“涉世之文与著作之文，相间为之，使其笔墨略有变化。”同上。

是年秋，先生又撰《庚辛之间亡友列传》一书，除夕在亳又有《顾文子传书后》。《任幼植别传》。

内藤及会稽徐氏藏本《章氏遗书》目有《礼教》、《所见》二篇，题下皆注《戊申录稿》，疑即是年所作十篇之二。此二篇旧刻各本及浙本《遗书》中皆无之，惟刘刻本始有。王宗炎《复章实斋书》，在嘉庆四年，犹问《礼教篇》成否，则有可疑。

是秋，荆州大水，毕沅升任湖广总督。冬，先生失归德

馆，将往依沅。冬杪，游亳州。逾月，因移家至亳州署，依知州裴振。《裴母查宜人墓志铭》、《甄鸿斋家传》、《跋申冬酉春归扐草》、《丁巳岁暮书怀》、《庚辛亡友传》。

岁暮，先生到武昌，投毕沅于督署。《洪北江年谱》。

是年所作小品可考者甚多，其较要者，《刘氏书楼题存我楼记》、《书郎通议墓志后》、《与宗族论撰忠愍公家传书》、《跋戊申秋夜课》。其草稿册名又有《戊申录稿》、《戊申仲秋序记杂文》二种。浙本目。

这年，朱锡庚少白中举人。《朱先生别传》。

乾隆五十四年，己酉，一七八九。先生五十二岁。

辗转太平、安庆之间，厄甚。《上毕制府书》。

三月之杪，游太平，馆于安徽学使署中。学使徐立纲方辑宗谱，请先生经纪其事。《改正毛西河所撰徐亮生传》、《跋申冬酉春归扐草》。《安徽通志·职官表》。张小兮、左良宇皆一时名俊，比屋而处，暇则聚谈，谈亦不必皆文字，而引机触发，则时有感会。自四月十一日至五月初八日，得《通义》内外二十三篇，约二万余言。先生自言“生平为文，未有捷于此者”。以体例分为甲乙两编。甲编共十三篇，新十二，旧一。自序曰：

> 向病诸子言道，率多破碎，儒者又尊道太过，不免推而远之。至谓近日所云学问发为文章，与古之有德有言殊异，无怪前人诋文史之儒不足与议于道矣。余仅能议文史耳，非知道者也。然议文史而自拒文史于道外，则文史亦不成其文史矣。因推原道术，为书得十三篇，以为文史原起，亦见儒之流于文史，儒者自误以谓有道在文史外耳。

其余十一篇，附存旧作二篇，为乙编，皆专论文史。统名《姑孰夏课》。甲编之目虽不可知，然《原道》、《原学》诸篇必在其内。以意度之，为下列十二篇：

原道　上中下

原学　上中下

博约　上中下

经解　上中下

《原道·上》论道起于三人居室，即今日所谓“社会的生活”也。又说：“当日圣人创制，则犹暑之必须为葛，寒之必须为裘，而非有所容心。”又说：“道无所为而自然，圣人有所见而不得不然。”此皆精到之言。他过崇周公，说他“经纶制作，集千古之大成”，虽然很可笑；但他认道在制作典章，故宁可认周公而不认孔子为集大成，也不能不算是一种独见；我们可以原谅他的谬误。

《原道·中》说“道不离器，犹影不离形”，自是一种卓识。此意清初颜元、李塨、费密诸人皆主之，浙东学术亦与此派有相近处，但不必说实斋之论必本于前人耳。此篇说：“后世……谓六经载道之书也，而不知六经皆器也。……夫子述六经以训后世，亦谓先圣先王之道不可见，六经即其器之可见者也。……夫天下岂有离器言道，离形存影者哉？彼舍天下事物人伦日用而守六籍以言道，则固不可与言夫道矣。”

《原学》上篇论学者“学于形下之器而自达于形上之道也”；中篇论“学必习于事。……诸子百家之言起于徒思而不学”；下篇论“世儒之患起于学而不思”；“程子曰：‘凡事思所以然，天下第一学问。’人亦盍求所以然者思之乎？”

《博约》诸篇与《原学》相发明，其中篇尤痛切：

王伯厚氏搜罗摘抉，穷幽极微；其于经传子史，名物度数，贯串旁骛，实能讨先儒所未备。其所纂辑诸书，至今学者资衣被焉。……然王氏诸书，谓之纂辑，可也，谓之著述，不可也；谓之学者求知之功力，可也，谓之成家之学术，则未可也。今之博雅君子，疲精劳神于经传子史，而终身无得于学者，正坐宗仰王氏，而误执求知之功力以为学即在是尔。学与功力实相似而不同。学不可以骤几，人当致攻乎功力，则可耳。指功力以为学，是犹指秫黍以为酒也。……今之俗儒且憾不见夫子未修之《春秋》，又憾戴公得《商颂》而不存七篇之阙，自以为高情胜致，至相赞叹！充其僻见，且似夫子删修不如王伯厚之善搜遗逸焉！盖逐于时趋，而误以襞积补苴为尽天地之能事也。幸而生后世也，如生秦火未毁以前，典籍具存，无事补辑，彼将无所用其学矣！

《经解》三篇，大旨谓"古之所谓经，乃三代盛时典章法度见于政教行事之实，而非圣人有意作为文字以传后世"。此亦实斋平生一大主张。

浙江图书馆所藏会稽徐氏抄本《章氏遗书》目录纸下，有原来被贴去的《文史通义》目录。那隐目各篇题下皆有原注。今据那些原注，可证我上文意度的诸篇确是今年的作品：

原道上中下　原注"庚夏钞存"

原学上中下　博约上中下　经解上中下　原注"庚戌钞存通义"

又下列诸篇那隐目皆注"庚戌钞存通义"：

史释　史注　习固　文集　天喻　师说　假年

说林　匡谬　辨似　朱陆　知难　感遇　感赋

亦可认为此年所作。大约因庚戌在武昌开局编书，有抄胥可令抄存旧稿，不似此年之东奔西跑也。那隐目久晦于世，最近才由姚名达发现。

《文理篇》因见左良宇案上的《史记录本》而作，自是这年在太平的作品。《家谱杂议》、《与冯秋山论修谱书》及代徐氏所作传文，当然亦是此时做的。

《习固篇》教人以思辨之法，略录于下：

> 辨论乌乎起？起于是非之心也。是非之心乌乎起？起于嫌介疑似之间也；乌乎极？极于是尧非桀也。世无辨尧桀之是非，世无辨天地之高卑也。目力尽于秋毫。耳力穷乎蚁穴。能见泰山，不为明目。能闻雷霆，不为聪耳。故尧桀者，是非之名，而非所以辨是非也。嫌介疑似，未若尧桀之分也。推之而无不若尧桀之分，起于是非之微而极于辨论之精也。故尧桀者，辨论所极，而是非者，隐微之所发端也。隐微之创见，辨者矜而宝之矣。推之不至乎尧桀，无为贵创见焉。推之既至乎尧桀，人亦将与固有之尧桀而安之也。故创得之是非，终于无所见是非也。尧桀，无推者也。积古今之是非而安之若素如尧桀者，皆积古今人所创见之隐微而推极之者也。安于推极之是非者，不知是非之所在也。不知是非之所在者，非竟忘是非也，以谓固然而不足致吾意焉尔。触乎其类而动乎其思，于是有见所谓诚然者，非其所非而是其所是，矜而宝之，以谓隐微之创见也。推而合之，比而同之，致乎其极，乃即向者安于固然之尧桀也。向也不知所以，而今知其所以，故其所见有以异于向者之所见，而其所云实不异于向之所云也。故于是非而不致其

思者，所矜之创见，皆其平而无足奇者也。……尧桀固无庸辨矣。然被尧之仁，必有几几于不能言尧者，乃真是尧之人也。遇桀之暴，必有几几于不能数桀者，乃真非桀之人也。千古固然之尧桀，犹推始于几几不能言与数者，而后定尧桀之固然也。故真知是非者，不能遽言是非也。真知是尧非桀者，其学在是非之先，不在是尧非桀也。是尧而非桀，贵王而贱霸，遵周孔而斥异端，正程朱而偏陆王，吾不谓其不然也；习固然而言之易者，吾知其非真知也。

先生在太平留三月，六月自太平返亳，道经扬州，访沈业富，留扬州几一月，沈先生令人抄存先生文稿四卷。七月抵亳州，有儿妇之丧。按《丁巳诗》注，此乃贻选之妇。移居民家。八月游湖北，留月余，见史致光。史时官湖北乡试正考官。十月回亳州。《答沈枫墀论学》、《跋酉冬戌春志馀草》、《张介村家传》、《丁巳岁暮书怀》、《与陈鉴亭论学书》、《耆献类征》、《史致光传》。

是年十一月，有《答沈枫墀论学》一书，于考订、辞章、义理三者，皆有平允之论。如云：

考索之家亦不易易。大而礼辨郊社，细若雅注虫鱼，是亦专门之业，不可忽也。……人生有能有不能，耳目有至有不至，虽圣人有所不能尽也。立言之士，读书但观大意；专门考索，名数究于细微：二者之于大道，交相为功。……足下有志于文，正当益重精学之士。能重精学之士，则发为文章，必无偏趋风气之患矣。……要之，文易翻空，学须摭实。今之学者虽趋风气，竞尚考订，多非心得，然知求实而不蹈于虚，犹愈于掉虚文而不复知实学也。

此书可与《原学》、《博约》诸篇参看。沈枫墀名在廷，业富之子。

十二月二十九日，有《上毕制府书》。见刘本补遗。附五言古诗以祝毕沅六旬初度。

是年秋冬，在亳州时，为知州裴振修州志。《何君家传》。

长子贻选归自京，先生有《论文示贻选》。

起是年十月二十四日，迄明年二月三日，得大小杂著文稿二十一件，名为《酉冬戌春志馀草》。原跋。

此外，是年书信较要者，有《与周永清辨论文法》、《与史馀村论学书》、《与陈鉴亭论学书》、《与邵二云论文》、《与朱少白论文》、《又与永清论文》、《与家正甫论文》等篇。

是年四月，周震荣为先生刊行《庚辛之间亡友列传》，并作跋。

友人任大椿卒。《任别传》。

乾隆五十五年，庚戌，一七九〇。先生五十三岁。

长孙殇于亳州侨寓。《丁巳岁暮书怀》诗注。

先生去年冬间答沈枫墀书，说："遥计正月之杪，《志》事未能卒业，便须挈此遗绪又作楚游矣。"今年有《与邵二云论学》一书，云："二月初旬，亳州一书奉寄，屈指又匝月矣。仆于二月之杪方得离亳。今三月望，始抵武昌。襄阳馆未成，制府毕沅。即令武昌择一公馆，在省编摩，于仆计亦较便也。"大概《亳州志》至二月始成书。故先生《与周永清论文》云："永清撰志去今十二年，和州则十八年矣。"

先生对于《亳州志》，自视甚得意，故《与周永清论文》云：

近日撰《亳州志》，颇有新得；视和州、永清之志，

一半为土苴矣。主人雅相信任，不以一语旁参，与足下同。而地广道远，仆又逼于楚行；四乡名迹，未尽游涉；而孀妇之现存者，不能与之面询委曲：差觉不如永清。然文献足征，又较永清为远胜矣。此志，拟之于史，当与陈范抗行。义例之精，则又《文史通义》中之最上乘也。世人忽近贵远，自不察耳。后世是非终有定评。如有良史才出，读《亳志》而心知其意，不特方志奉为开山之祖，即史家得其一二精义，亦当尊为不祧之宗。此中自信颇真，言大实非夸也。

《亳州志》我未见。据《安徽通志》，《裴母查宜人墓志铭》，亳州知州裴振是年即去任，则此书不及刊版，当已佚。今从《文史通义》所保存残稿观察，其书盖具二特色：一为人物表，一为掌故。

《人物表例议》《文史通义》外篇二。曰：

方志之表人物，……将以救方志之弊也。……史自司马以来，列传之体，未有易焉者也。方志为国史所取裁，则列人物而为传，宜较国史加详。而今之志人物者，删略事实，总撷大意，约略方幅，区分门类。其文非叙非论，似散似骈；尺牍寒温之辞，簿书结勘之语，滥收猥入，无复剪裁。至于品皆曾、史，治尽龚、黄，学必汉儒，贞皆姜女，面目如一，情性难求：斯固等于自郐无讥矣。即有一二矫娇，雅尚别裁，则又简略其辞，谬托高古；或仿竹书记注，或摩石刻题名；虽无庸恶肤言，实昧通裁达识，所谓似表非表，似注非注。其为痼蔽久矣。……今为人物列表，其善盖有三焉。前代帝王后妃，今存故里，志家收于人物，于义未安。……今于传删人

物，而于表列帝王，则去取皆宜，永为成法。其善一也。史传人物本详，志家反节其略。此本类书摘比，实非史氏通裁。……兹于古人见史策者，传例苟无可登，列名人物之表，庶几密而不猥，疏而不漏。其善二也。史家事迹，目详于耳；宽今严古，势有使然。至于乡党自好，家庭小善，义行但存标题，节操止开年例：史法不收，志家宜具。传无可著之实，则文不繁猥；表有特著之名，则义无屈抑。其善三也。

《掌故例议》曰：

今之方志猥琐庸陋，求于史家义例，似志非志，似掌故而又非掌故，盖无以讥为也。然簿书案牍，颁于功令，守于吏典，自有一定科律；虽有奇才，不能为加；虽有愚拙，不能为损。……故求于今日之志，不可得而见古人之史裁；求于今日之案牍，实可因而见古人之章程制度。……志义欲其简而明也，然而事不可不备也。掌故欲其整以理也，然而要不可不挈也。……

又曰：

故为史学计其长策：纪表志传，率由旧章；再推周典遗意，就其官司簿籍，删取名物器数，略有条贯，以成一时掌故，与史相辅而不相侵；虽为百世不易之规，可也。

先生又有《与史馀村》一书。此篇浙本无之，此据马夷初先生所抄《山阴何氏钞本》。云：

近撰《亳州志》，更有进境。《新唐书》以至宋元诸史书志之体不免繁芜，而汰之又似不可，则不解掌故别有专书，不当事事求备也。列传猥滥，固由文笔不任，然

亦不解表例，不特如顾宁人所指班、马诸年表已也。班氏古今人表，史家诟詈，几如众射之的。仆细审之，岂惟不可轻訾，乃大有关系之作，史家必当奉为不祧之宗。……此例一复，则列传自可清其芜累耳。

先生所作诸志，至是体例始完备。文征之例起于《和州志》，《永清志》详于六书，但掌故未成专书。《阙访》之列传与《前志》之列传，二例亦起于《和州志》，得人表而法更简要。掌故之列为专书，确是先生的一大贡献。前此先生论方志，虽自夸得史法，其实仍是文家居十之七八，而史家仅居二三。至掌故一例成立，方才可称为史家之“方志”。先生后来作《方志立三书议》曰：

凡欲经纪一方之文献，必立三家之学，而始可以通古人之遗意也；仿纪传正史之体而作“志”，仿律令典例之体而作“掌故”，仿《文选》、《文苑》之体而作“文征”。三书相辅而行，阙一不可。

此实是志书的大法。

但实斋终是一个“文史”家，而非“史”家，故他一面提倡掌故的重要，而一面又嫌《新唐书》以下各史的志书太详细了。他说：

迁、固书志，采其纲领，讨论大凡，使诵习者可以推验一朝梗概，得与纪传互相发明，足矣。至于名物器数，以谓别有专书，不求全备，犹左氏之数典征文，不必具“周官”之纤悉也。司马《礼书》末云：“俎豆之事，则有司存。”其他抑可知矣。自沈、范以降，讨论之旨渐微，器数之加渐广。至欧阳《新唐》之志，以十三名目成书至五十卷，官府簿书泉货注记，分门别类，惟恐不

> 详。宋金元史繁猥愈甚；连床叠几，难窥统要。……《亳州志·掌故例议》上。

又说：

> 汉志礼乐刑法不能赅而存之，亦以其书自隶官府，人可咨于有司而得之也。官失书亡，则以其体繁重，势自不能行远，自古如是，不独汉为然矣。欧、宋诸家不达其故，乃欲藉史力以传之。夫文章易传，而度数难久，故《礼》亡过半，而《乐经》全逸。六艺且然，况史文乎？且《唐书》倍汉而《宋史》倍唐，……倘后人再倍唐宋而成书，则连床架屋，毋论人生耳目之力必不能周，抑且迟之又久，终亦必亡。是则因度数繁重，反并史而亡之矣。《例议》中。

此种议论甚为可笑。《史记》诸书乃后人东抄西凑补成的，故空言多于名物。《汉书》诸志已稍详于名物事实，已非“讨论大凡”了。欧阳《新唐书》以下，记载名物制度之详，远胜前代，此正是史学上一大进步。实斋乃以“讨论之旨渐微，器数之加渐广”为病，真是说梦话！况且印书术进步以后，重要的书籍皆有刻本，不易遗失。实斋因怕书繁重而易失，就反对详细的志书，这也是一大错误。他不知古今保存典籍的方法大不同，《尚书》虽简短，难免于亡逸；《宋史》、《明史》虽繁重，终不会失去了。

在亳州修志时，删定《和州志例》为《叙论》一卷，今存。删订《永清全志》为《新志》二十六篇。《又与永清论文》、《上毕抚台书》。《新志》今未见。

由亳州往湖北时，有《家书》七，极有关系：

> 天下至理，多自从容不迫处得之。矜心欲有所为，往

往不如初志。……但札记之功，必不可少。如不札记，则无穷妙绪，皆如雨珠落大海矣。

吾于史学，盖有天授。自信发凡起例，多为后世开山。而人乃拟吾于刘知几！不知刘言史法，吾言史意；刘议馆局纂修，吾议一家著述：截然两途，不相入也。——至论学问文章，与一时通人全不相合。盖时人以补苴襞积见长，考订名物为务，小学音画为名。吾于数者皆非所长而甚知爱重，咨于善者而取法之；不强其所不能，必欲自为著述以趋时尚。此吾善自度也。时人不知其意而强为者，以谓舍此无以自立。故无论真伪是非，途径皆出于一。吾之所为，则举世所不为者也。如古文辞，近虽为之者鲜，前人尚有为者。至于史学义例，校雠心法，则皆前人从未言及，亦未有可以标著之名。爱我如刘端临，见翁学士方纲询吾学业究何门路，刘则答以不知，盖端临深知此中甘苦难为他人言也。故吾最为一时通人所弃置而弗道。而吾于心未尝有憾。且未尝不知诸通人所得亦自不易，不敢以时趋之中不无伪托而并其真有得者亦忽之也。——但反而自顾，知己落落，不过数人，又不与吾同道。每念古人开辟之境，虽不知殁身之后，历若干世而道始大行；而当其及身，亦必有子弟门人为之左右前后，而道始不孤。今吾不为世人所知，馀村、虎脂又牵官守，恐未能遂卒其业。尔辈于此，独无意乎？

吾于古文辞，全不似尔祖父；然祖父生平极重邵思复文，吾实景仰邵氏而愧未能及者也。盖马班之史，韩欧之文，程朱之理，陆王之学，萃合以成一子之书，自有宋欧曾以还，未有若是之立言者也。而其名不出于乡

党，祖父独深爱之。吾由是定所趋向。其讨论修饰，得之于朱先生，则后起之功也。而根柢则出邵氏，亦庭训也。

吾于史学，贵其著述成家，不取方圆求备，有同类纂。

吾读古人文字，高明有馀，沉潜不足，故于训诂考质，多所忽略；而神解精识，乃能窥及前人所未到处。

夫学贵专门，识须坚定，皆是卓然自立，不可稍有游移者也。至功力所施，须与精神意趣，相为浃洽。所谓乐则能生，不乐则不能生也。……攻习之馀，必静思以求其天倪。……求于制数，更端而究于文辞，反覆而穷于义理。循环不已，终期有得。

是年在武昌，编《史籍考》。毕沅方编《续通鉴》，先生亦襄助其事。

十二月，作《任幼植别传》。本传。

是年抄存杂文中有《郑学斋记书后》及《朱先生墓志书后》二篇，皆甚有关系之文。《郑学斋记》见段刻《戴东原集》卷十一，原文有“故废郑学乃后名郑学以相别异”，又说：“学者大患在自失其心。……由六书九数制度名物，能通乎其词，然后以心相遇，是故求之茫茫空驰以逃难岐为异端者，振其藁而更之，然后知古人治经有法：此之谓郑学。”先生书后曰：

戴君说经不尽主郑氏说，而其“与任幼植书”则戒以轻畔康成。人皆疑之，不知其皆是也。大凡学者于古未能深究其所以然，必当墨守师说；及其学之既成，会通于群经与诸儒治经之言，而有以灼见前人之说之不可

以据，于是始得古人之大体而进窥天地之纯。故学于郑而不敢尽由于郑，乃谨严之至，好古之至，非蔑古也。乃世之学者喜言墨守。……墨守而愚，犹可言也。墨守而黠，不可言矣。愚者循名记数，不前稍失，犹可谅其愚也。黠者不复需学，但袭成说，以谓吾有所受者也。盖折衷诸儒，郑所得者十常七八。黠者既名"郑学"，即不劳施为，常安坐而得十之七八也。夫安坐而得十之七八，不如自求心得者之什一二矣。而犹自矜其七八，故曰德之贼也。……

先生此论可谓深知戴氏之学。先生虽常不满于戴，然先生实真知戴者，观此篇可证。

是年抄存《通义》，可考者凡十四篇，已叙入去年。其他重要文章可推为是年所作者，《家书》七通外，《跋酉冬戌春志馀草》、《与邵二云》、《与邵二云论学》、《跋陈西峰韭菘吟》、《跋孙香泉读书记》、《史学例议书后》二篇，《书朱陆篇后》。又徐本注明是"庚辛间草"的《释通》、《答客问》诸篇，皆可推为是年所作。

《答客问》三篇，是先生讨论史学的最重要文字。今摘录于下：

史之大原，本乎《春秋》。《春秋》之义，昭乎笔削。笔削之义，不仅事具始末，文成规矩已也。以夫子"义则窃取"之旨观之，固将纲纪天人，推明大道。所以通古今之变而成一家之言者，必有详人之所略，异人之所同，重人之所轻，而忽人之所谨，绳墨之所不可得而拘，类例之所不可得而泥，而后微茫秒忽之际，有以独断于一心。及其书之成也，自然可以参天地而质鬼神，契前

修而俟后圣。此家学之可贵也。……

若夫君臣事迹，官司典章，王者易姓受命，综核前代，纂辑比类，以存一代之旧物，是则所谓整齐故事也。开局设监，集众修书，正当用其义例，守其绳墨，以待后人之论定，则可矣，岂所语于专门著作之伦乎。……

天下有比次之书，有独断之学，有考索之功，三者各有所主而不能相通。……自汉氏以来，学者以其所得托之撰述以自表见者，盖不少矣。高明者多独断之学，沉潜者尚考索之功，天下之学术，不能不具此二途。譬犹日昼而月夜，暑夏而寒冬，以之推代而成岁功，则有相需之益；以之自封而立畛域，则有两伤之弊。……

若夫比次之书，则掌故令史之孔目，簿书记注之成格，其原虽本柱下之所藏，其用止备稽检而供采择，初无他奇也。然而独断之学，非是不为取裁；考索之功，非是不为按据。如旨酒之不离乎糟粕，嘉禾之不离乎粪土。是以职官故事案牍图牒之书，不可轻议也。

然独断之学，考索之功，欲其智，而比次之书欲其愚。亦犹酒可实尊彝而糟粕不可实尊彝，禾可登簠簋而粪土不可登簠簋，理至明也。……

《甲乙剩稿》内有《报黄大俞先生书》，和这篇互相发明：

古人一事必具数家之学：著述与比类两家，其大要也。班氏撰《汉书》，为一家著述矣；刘歆、贾护之《汉记》，其比类也。司马撰《通鉴》，为一家著述矣；二刘范氏之长编，其比类也。两家本自相因，而不相妨害。拙刻《书教》篇中，所谓圆神方智，亦此意也。但为比类之业者，必知著述之意；而所次比之材，可使著述者出，

得所凭藉，有以恣其纵横变化；又必知己之比类与著述者各有渊源，而不可以比类之密而笑著述之或有所疏，比类之整齐而笑著述之有所畸轻畸重则善矣。盖著述譬之韩信连兵，而比类譬之萧何转饷，二者固缺一而不可；而其人之才，固易地而不可为良者也。

《释通》上半篇考“通史”之起源，叙“通史”之流别，皆前人所未道。其下半篇论“通史”的利弊，尤为精到。兹摘录于次：

通史之修，其便有六：一曰免重复，二曰均类例，三曰便铨配，四曰平是非，五曰去抵牾，六曰详邻事。其长有二：一曰具剪裁，二曰立家法。其弊有三：一曰无短长，二曰仍原题，三曰忘标目。

何谓免重复？夫鼎革之际，人物事实，同出并见。……董卓、吕布，范、陈各为立传；禅位册诏，《梁》、《陈》并载全文：所谓复也。《通志》总合为书，事可互见，文无重出，不亦善乎？

何谓均类例？夫马立《天官》，班创《地理》；《齐》志《天文》，不载推步；《唐》书《艺文》，不叙渊源：伊古以来，参差如是。……惟通前后而勒成一家，则例由义起，自就檃栝。《隋书》、《五代史志》，终胜沈、萧、魏氏之书矣。

何谓便铨配？包罗诸史，制度相仍。惟人物挺生，各随时世。自后妃宗室，标题著其朝代；至于臣下，则约略先后，以次相比。然子孙附于祖父，世家会聚宗支，一门血脉相承，时世盛衰亦可因而见矣。即楚之屈原将汉之贾生同传，周之太史偕韩之公子同科，古人正有深意，

相附而彰，义有独断。末学肤受，岂得从而妄议耶？

何谓平是非？夫曲直之中，定于易代。然晋史终须帝魏，而周臣不立韩通。虽作者挺生，而国嫌宜慎。则亦无可如何者也。惟事隔数代，而衡鉴至公，庶几笔削平允，而折衷定矣。

何谓去牴牾？断代为书，……首尾交错，互有出入，则牴牾之端，从此见矣。居摄之事，班殊于范；二刘始末，范异于陈：统合为编，庶几免此。

何谓详邻事？僭国载记，四裔外国，势不能与一代同其终始；而正朔纪传，断代为编，则是中期典故居全，而蕃国载记乃参半也。惟南北统史，则后梁东魏悉其端，而五代汇编，斯吴越荆潭终其纪矣。

凡此六者，所谓便也。

何谓具剪裁？通合诸史，岂第括其凡例，亦当补其缺略，截其浮辞，平突，填砌，乃就一家绳尺。若李氏南北二史，文省前人，事详往牒，故称良史。盖生乎后代，耳目闻见，自当有补前人。所谓凭藉之资，易为力也。

何谓立家法？陈编具在，何贵重事编摩？专门之业，自具体要。若郑氏《通志》，卓识名理，独见别裁，古人不能任其先声，后代不能出其规范，虽事实无殊旧录，而辨名正物，诸子之意，寓于史裁，终为不朽之业矣。

凡此二者，所谓长也。

何谓无短长？纂辑之书，略以次比，本无增损，但易标题，则刘知几所谓“学者宁习本书，怠窥新录”者矣。

何谓仍原题？诸史异同，各为品目，作者不为更定，自就新裁，《南史》有《孝义》而无列女，《通志》称《史记》以作时代，一隅三反，则去取失当者多矣。

何谓忘标目？……独行，方伎，文苑，列女诸篇，其人不尽涉于世事，一例编次，若《南史》吴逵、韩灵敏诸人，几何不至于读其书不知其世耶。

凡此三者，所谓弊也。

《说文》训通为达，自此之彼之谓也。通者所以通天下之不通也。……

腊月上旬有《江宁金石记序》。据原书。《遗书》所载，题目文字皆略有不同。

乾隆五十六年，辛亥，一七九一。先生五十四岁。

是年仍在武昌为毕沅编《史籍考》。

作《陈伯思别传》。此传亦浙本《遗书》所未收。

七月，周永年死，先生为作《周书昌别传》。

是年所作文有《辛亥草》中之《史德篇》、《唐书纠谬书后》、《读史通》、《驳孙何碑解》、《论文上弇山尚书》、《朱先生别传》等篇。此外又有《庚辛间草》中《同居》、《皇甫持正文集书后》、《李义山文集书后》、《韩柳二先生年谱书后》、《与邵二云》，辛亥。《与族孙守一论史表》、辛亥。《家书》七篇，庚戌。《元次山集书后》、《王右丞集书后》、《朱校韩文考异书后》、《东雅堂韩文书后》、《葛板韩文书后》、《朱子韩文考异原本书后》、《韩诗编年笺注书后》、《韩文五百家注书后》、《宜兴陈氏宗谱书后》、《冯瑶罂别传》、《曾麓亭传书后》……等篇。

是年始识胡虔雒君于武昌督署，《胡母墓表》。盖胡虔亦受聘来编《史籍考》也。先生为其母作墓表。《柿叶轩笔记》卷首《胡虔传》。

是年先生似曾修《麻城县志》。《横通》。

《史德篇》论主观可以夺真实，其言极精。

……史所贵者义也，而所具者事也，所凭者文也。……非识无以断其义，非才无以善其文，非学无以练其事，三者固各有所近也，其中固有似之而非者也。记诵以为学也，辞采以为才也，击断以为识也，非良史之才学识也。……能具史识者，必知史德。德者何？谓著书者之心术也。……所患夫心术者，谓其有君子之心而所养未底于粹也。……盖欲为良史者，当慎辨于天人之际，尽其天而不益以人也。尽其天而不益以人，虽未能至，苟允知之，亦足以称著书者之心术矣。而文史之儒，竞言才学识而不知辨心术以议史德，乌乎可哉？

夫是尧舜而非桀纣，人皆能言矣。崇王道而斥霸功，又儒者之习故矣。至于善善而恶恶，褒正而嫉邪，凡欲托文辞以不朽者，莫不有是心也。然而心术不可不虑者，则以天与人参，其端甚微，非是区区之明所可恃也。

夫史所载者事也，事必藉文而传，故良史莫不工文，而不知文又患于为事役也。盖事不能无得失是非。一有得失是非则出入予夺相奋摩矣。奋摩不已，而气积焉。事不能无盛衰消息。一有盛衰消息，则往复凭吊生流连矣。流连不已，而情深焉。凡文不足以动人。所以动人者，气也。凡文不足以入人。所以入人者，情也。气积而文昌。情深而文挚。气昌而情挚，天下之至文也。然而其中有

天有人，不可不辨也。气得阳刚而情合阴柔，人丽阴阳之间，不能离焉者也。气合于理，天也。气能违理以自用，人也。情本于性，天也。情能汩性以自恣，人也。史之义出于天，而史之文不能不藉人力以成文。人有阴阳之患，而史文即忤于大道之公。其所感召者微也。……阴阳伏沴之患，乘于血气而入于心知，其中默运潜移，似公而实逞于私，似天而实蔽于人，发为文辞，至于害义而违道，其人犹不自知也。故曰：心术不可不慎也。……

又《说林篇》云："道，公也。学，私也。君子学以致其道，将尽人以达于天也。人者何？聪明才力，分于形气之私者也。天者何？中正平直，本于自然之公者也。故曰：道公而学私。"可为此篇"天""人"的注脚。又《答客问》说史的目的在"纲纪天人，推明大道"，也是这个意思。

这年有《答吴胥石书》，九月十三再答。并吴来书皆见《吴氏族谱藁存》。

乾隆五十七年，壬子，一七九二。先生五十五岁。

是年，先生仍编《史籍考》。《与阮学使论求遗书》。闰四月，先生著《纪年经纬考》成，有序。后嘉庆十一年唐仲冕刻此书，误题先生之姓为张。姚名达《纪年经纬考序》。

是年，毕沅《续通鉴》修成，先生代毕沅作书寄钱大昕云：

《宋元编年》此书初名如此。之役，垂二十年，始得粗就檃栝。拾遗补阙，商榷繁简，不无搔首苦心。……按司马氏书于南北朝之争相雄长，五代十国之角特鼎峙，其详略分合本于《左氏春秋》之详齐晋。而陈王薛三家纷

纷续宋元事，乃于辽金正史束而不观，仅据宋人纪事之书，略及辽金继世年月，其为荒陋，不待言矣。徐昆山书最为晚出，一时相与同功，如万甬东、阎太原、胡德清诸君，又皆深于史事，宜若可以为定本矣。顾《永乐大典》藏于中秘，有宋东都则丹稜李氏《长编》足本未出，南渡则井研李氏《系年要录》未出，元代则文集说部散于《大典》中者，亦多逸而未见，于书虽称缺略，亦其时势使然，未可全咎徐氏。然如辽金正史止阅本纪，间及一二名人列传，而诸传志表全未寓目；宋嘉定后，元至顺前，荒略至于太甚，则不尽关遗编遗事之未出矣。……兹幸值右文盛治，四库搜罗，典章大备；遗文秘册，有数百年博学通儒所未得见，而今可借抄于馆阁者。……今宋事据丹稜、井研二李氏书而推广之，以其辽金二史所载大事无一遗落，又据旁籍以补其逸，亦十居三四矣。元事多引文集，而说部则慎择其可征信者。仍用司马氏例，折衷诸说异同，明其去取之故，以为《考异》；惟不别为书，注于本文之下，以便省览。……计字二百三十五万五千有奇，为书凡二百卷。……鄙见区区自谓此书差有功于前哲，然眉睫之喻实著书之通患。高明何以教之？邵与桐校订颇勤，然商定书名则请姑标《宋元事鉴》，……盖取不敢遽续《通鉴》。……章实斋因推《孟子》其事其文之义，且欲广吕伯恭氏撰辑，别为《宋元文鉴》，将与《事鉴》并立，以为后此一成之例。鄙以为……马《鉴》而后，续者似可不以《通鉴》为讳。且书之优劣不在名目异同。……名为《通鉴》而书之可嗣涑水与否，则存乎后人之衡度矣。……惟涑水之书中有评论，……鄙

则以为据事直书，善恶自见。史文评论，苟无卓见特识发前人所未发，开后学所未闻，而漫为颂尧非桀，老生常谈；或有意骋奇，转入迂僻；前人所谓如释氏说法，语尽而继之以偈；文士撰碑，事具而韵之以铭：斯为赘也。今则姑从缺如，未为失司马氏意否？其年经国纬，撮其精要，以为目录，亦岁内可以讫功。大约明岁秋冬拟授刻矣。而章实斋乃云："纪传之史引而不合，当用互注之法以联其散；编年之史浑灏无门，当用区别之法以清其类。"就求其说，则欲于一帝纪中略仿《会要》门目，取后妃、皇子、将相、大臣、方镇、使相、谏官、执事、牧守、令长之属，各为品类，标其所见年月，定著《别录》一篇，冠于各帝纪之首，使人于编年之中隐得纪传班部；以为较涑水目录举要诸篇尤得要领。且欲广其例而上治涑水原书，以为编年者法。然续书而遽改原书规模，嫌于无所师授。实斋则言其意本于杜氏治《左》别有世卿公子诸谱例耳。鄙意离合参半，未能抉择。凡此皆就质高明，如何如何？全书并录副本呈上，幸为检点舛误。……

此书论《续通鉴》的义例，说的甚明白。但先生后八年作《邵与桐别传》，中有云：

已故总督湖广尚书镇洋毕公沅尝以二十年功属某《文汇》本作"宾"。客续《宋元通鉴》，大率就徐氏本稍为损益，无大殊异。公未惬心，属君邵。更正。君出绪馀，为之复审，其书即大改观。时公方用兵，书寄军营，读之，公大悦服，手书报谢，谓迥出诸家《续鉴》上也。公旋薨于军，其家所刻《续鉴》乃宾客初定之本。君之所寄，

公薨后家旋籍没，不可访矣。“乃宾客”以下，《国朝文汇》本作“仅止数卷，杀青未竟，家旋籍没，君之所寄，不可访矣”。

又先生之子贻选注云：

先师邵。为毕公复审《续鉴》，其义例详家君代毕公论《续通鉴》书，与毕氏所刻仅就徐氏增损之本迥异。闻邵氏尚有残稿，恐未全耳。

适按，此事有可疑处。《续通鉴》初刻于嘉庆二年丁巳，即毕沅死之年，时邵晋涵已死了一年。毕沅家之抄没在嘉庆四年己未，是时《续鉴》尚未刻成，仅百三卷而止。后一年，嘉庆五年，冯集梧买得原稿全部，及不全板片，惜其未底于成，乃为补刻百十七卷，次年三月刻成，共二百二十卷。据嘉庆六年三月冯集梧《续通鉴》序。是先生作《邵传》之时，嘉庆五年。《续鉴》并未有刻本。先生传中所说，与贻选注中所说，似皆未可凭信。此一可疑。若据《文汇》本，则毕家所刻，亦仅数卷，与事实相符。况代致钱大昕书乃壬子所作，去刻书之时尚隔六年，而书中已言“邵与桐校订颇勤”的话，据王昶《与毕沅论续鉴书》，亦谓邵早参与。是邵氏校订之本已成于壬子之前，不容至己未付刻时犹用宾客初定之本。此二可疑。先生作《邵传》之年，即冯集梧买得《续鉴》原稿及残版之年，原稿尚在。先生说邵本“公薨后家旋籍没，不可访矣”的话，似亦无据。此三可疑。冯序又云：“毕氏未刻稿本卷中凡分年处，俱各冠年号，与前已刻一百三卷体例不合，亦姑仍之。”疑当时刻书时，不止一个副本，一为冠年号本，一为不冠年号本。此二本中，冯氏得其一本。若邵氏定本果至毕沅出征时始寄到，不知即是此二本之一否？此亦可疑。又代致钱大昕书说此书只有二百卷，今冯刻本有二百二十卷，钱大昕作毕沅的《墓志铭》，亦

称二百二十卷。岂壬子之后又增加二十卷耶？抑二百二十卷本为邵氏改定本耶？若如后说，则先生所痛惜之邵本今尚在人间，成为定本，更可宝矣。此亦一可疑也。又据《钱大昕年谱》，嘉庆二年始为毕沅复勘《续通鉴》。

附记一：《续通鉴》冯刻本二百二十卷，虽署嘉庆二年，实成于嘉庆六年。板存嘉兴冯氏；同治丁卯归上海道应宝时，补刊六十五板；今归江苏书局。叶德辉《观古堂书目》作三百二十卷，注“嘉庆二年经训堂刻本”；《书目答问》亦作三百二十卷，皆误。惟莫友芝《郘亭目》所记作二百二十卷，不误。

附记二：刻《续通鉴》之冯集梧，为作《苏诗合注》之冯应榴之弟，与先生为丁酉同年生，先生曾为作《奉砚图记》。

是年有《与邵二云论修宋史书》，有云：

> 足下今生五十年矣，邵氏生于乾隆壬戌。中间得过日多，约略前后自记生平所欲为者，度其精神血气尚可为者有几？盖前此少壮或身可有为，未可遽思空言以垂后世；后此精力衰颓，又恐人事有不可知。是以约计吾徒著述之事，多在五十六十之年。且阅涉至是不为不多，中见亦宜有所卓也。足下《宋史》之愿，大车尘冥，恐为之未必遽成；就使成书，亦必足下自出一家之指，仆亦无从过而问矣。

先生对于邵晋涵的期望最深，故时时督责之。又云：

> 近撰《书教》之篇，所见较前似有进境，与《方志

三书》之议同出新著。……迁书所创纪传之法，本自圆神。后世袭用纪传成法，不知变通，而史才史识史学转为史例拘牵，愈袭愈舛，……如宋元二史之溃败决裂，不可救挽，实为史学之河淮、洪泽逆河入海之会。于此而不为回狂障堕之功，则滔滔者何所底止！夫……《纪事本末》本无深意，而因事命题，不为成法，则引而伸之，扩而充之，遂觉体圆用神。《尚书》神圣制作，数千年来可仰望而不可接者，至此可以仰追。岂非穷变通久自有其会；纪传流弊至于极尽，而天诱仆衷为从此百千年后史学开蚕丛乎？今仍纪传之体，而参本末之法，增图谱之例，而删书志之名。发凡起例，别具《圆通》之篇；推论甚精，造次难尽，须俟脱稿便当续上奉郢质也。

但古人云，载诸空言不如见诸实事。仆思自以义例撰述一书，以明所著之非虚语。因择诸史之所宜致功者，莫如赵宋一代之书。而体既与班马殊科，则于足下之所欲为者，不嫌同工异曲。惟是经纶一代，思虑难周，惟于南北三百余年，挈要提纲，足下于所夙究心者，指示一二，略如袁枢之有题目；虽不必尽似之，亦贵得其概而有以变通之也。……仆于此役，……恐如郑氏之《通志》，例有馀而质不足以副耳。然足下进而教之，或竟免于大戾，未可知也。

此书可为《书教》三篇作一很好的注解。《书教》三篇实可代表先生晚年成熟的史学见解，今摘录如下：

三代以上，记注有成法而撰述无定名；三代以下，撰述有定名而记注无成法。夫记注无成法，则取材也难；撰述有定名，则成书也易。成书易，则文胜质矣。取材难，

则伪乱真矣。伪乱真而文胜质，史学不亡而亡矣。上。

撰述欲其圆而神，记注欲其方以智也。……记注藏往以智，而撰述知来拟神也。藏往欲其赅备无遗，故体有一定而其德为方。知来欲其抉择去取，故例不拘常而其德为圆。

《尚书》一变而为左氏之《春秋》:《尚书》无成法而左氏有定例，以纬经也。左氏一变而为史迁之纪传：左氏依年月而迁书分类例，以搜逸也。迁书一变而为班氏之断代：迁书通变化而班氏守绳墨，以示包括也。……迁史不可为定法，固书固迁之体而为一成之义例，遂为后世不祧之宗焉。……后世失班史之意，而以纪表志传同于科举之程式，官府之簿书，则于记注撰述两无所似。

宪即历。法久则必差，推步后而愈密，……史学亦复类此。……纪传行之千有余年，学者相承，殆如夏葛冬裘，渴饮饥食，无更易矣。然无别识心裁可以传世行远之具，而斤斤如守科举之程式，不敢稍变；如治胥吏之簿书，繁不可删；以云方智，则冗复疏舛，难为典据；以云圆神，则芜滥浩瀚，不可诵识。……曷可不思所以变通之道欤？

左氏编年，不能曲分类例。史汉纪表传志，所以济类例之穷也。族史转为类例所拘，以致书繁而事晦；亦犹训诂注疏所以释经，俗师反溺训诂注疏而晦经旨也。夫经为解晦，当求无解之初；史为例拘，当求无例之始。例自《春秋》左氏始也。盍求《尚书》未入《春秋》之初意欤？

……自《隋·经籍志》著录，以纪传为正史，以编年为

古史，历代依之，遂分正附，莫不甲纪传而乙编年。……《通鉴》病纪传之分，而合之以编年。袁枢《纪事本末》又病《通鉴》之合，而分之以事类。按《本末》之为体也，因事命篇，不为常格；非深知古今大体，天下经纶，不能网罗檃栝，无遗无滥。文省于纪传，事豁于编年；决断去取，体圆用神；斯真《尚书》之遗也。在袁氏初无其意，且其学亦未足与此，书亦不尽合于所称。……但即其成法，沉思冥索，加以神明变化，则古史之原隐然可见。……夫史为记事之书。事万变而不齐，史文屈曲而适如其事，则必因事命篇，不为常例所拘，而后能起讫自如，无一定之或遗而或溢也。……斟酌古今之史而定文质之中，则师《尚书》之意而以迁史义例通左氏之裁制焉。所以救纪传之极弊，非好为更张也。

……以《尚书》之义为迁史之传，则八书，三十世家，不必分类，……统名曰传。或考典章制作，或叙人事终始，或究一人之行，或合同类之事，或录一时之言，或著一代之文，因事命篇，以纬本纪。则较之左氏翼经，可无局于年月后先之累；较之迁史之分列，可无歧出互见之烦。文省而事益加明，例简而义益加精：岂非文质之适宜，古今之中道欤！至于人名事类合于本末之中，难以稽检，则别编为表以经纬之；天象地形，舆服仪器，非可本末该之，且亦难以文字著者，别绘为图以表明之。盖通《尚书》、《春秋》之本原，而拯马史班书之流弊，其道莫过于此。至于创立新裁，疏别条目，较古今之述作，定一书之规模，别具"圆通"之篇，此不具言。下。

先生这个主张，在我们今日见惯了西洋史学书的人看来，固

然不算新奇；但在当时，这确是一个很新奇的见解。故邵晋涵答书评此论云：

> 纪传史裁，参仿袁枢，是貌同心异。以之上接《尚书》家言，是貌异心同。是篇所推，于六艺为支子，于史学为大宗；于前史为中流砥柱，于后学为蚕丛开山。

很可惜的是先生的《圆通篇》始终不曾做成；更可惜的是先生的《宋史》也不曾成书。

《方志立三书议》的大旨说：

> 凡欲经纪一方之文献，必立三家之学……仿纪传正史之体而作"志"，仿律令典例之体而作"掌故"，仿《文选》、《文苑》之体而作"文征"。三书相辅而行，缺一不可。

是年先生尚有《史学别录例议》一篇，即代毕沅论《续鉴》书中所说"别录"的例议。其大旨分二种办法。一为纪传之史的别录：

> 于纪传之史，必当标举事目，大书为纲，而于纪表志传与事连者，各于其类附注篇目于下，定著《别录》一篇，冠于全书之首，俾览者如振衣之得领，张网之得纲。治纪传之要义，未有加于此者也。

一为编年之史的别录：

> 今为编年而作别录，则如每帝纪年之首，著其后妃、皇子、公主、宗室、勋戚、将相、节镇、卿尹、台谏、侍从、郡县守令之属，区别其名，注其见于某年为始、某年为终。……其大制作、大典礼、大刑狱、大经营，亦可因事定名，区分名目，注其终始年月。……至于两国聘盟争战，亦可约举年月，系事隶名。……

是年夏，先生长子贻选自亳州入京，访周震荣于固安。秋，先生嘱访张维祺于单县馆次，冬十月，周震荣卒。《张介村家传》、《周筤谷别传》。

乾隆五十八年，癸丑，一七九三。先生五十六岁。

是年先生仍编《史籍考》。《与阮学使论求遗书》。

先生自亳州到武昌时，仅携一妾自随，家口仍留在亳州。至是年家眷始自亳归会稽，先生所藏书之大部分亦于此时寄归，先生在湖北买楠木书橱十二只，寄归收藏精要书籍。《瀚云山房乙卯藏书目记》。

是年有《与广济黄大尹论修志书》。据《内藤目》，题下有“癸丑录存”四字。自壬子以来，先生任《湖北通志》事。《通志》不知起于何年；按先生代毕沅作《通志序》，所说年代，甚不分明。初看来，好像《通志》始于乾隆五十四年己酉；但下文又说“凡再逾年而始得卒业”，据此，则又似《通志》始于壬子。先生壬子任《志》事，屡见于《遗书》中，如《李清臣哀辞》、《孝义合祠碑记》等。以“再逾年”之语推之，当成于癸丑甲寅之间。先生在这几年之中，除主修《通志》外，尚修有湖北的几种府县志。一为《常德府志》，凡一年而成，为书二十四篇：纪二，考十，表四，略一，传七。别有《文征》七卷，《丛谈》一卷。《为毕制府撰常德府志序》。二为《荆州府志》，名为知府崔龙见撰，实亦先生所撰：首纪，次表，次考，次传。亦附有《文征》及《丛谈》。卷数未详。先生且亲到荆州。《为毕制府撰荆州府志序》；参考《覆崔荆州书》。此二志年岁不可考，《荆州志》大概成于癸丑甲寅之间，故《覆崔荆州书》有“鄙人又逼归期”的话，当即指甲寅年离湖北。故附记于此年。

是春，草稿册名《癸春存录》。又有《癸丑存录》。《浙本目》。

是秋，先生节抄友人王凤文《云龙纪往》为《云龙纪略》，字句多不尽同，而事实无稍去取。《纪略》。

乾隆五十九年，甲寅，一七九四。先生五十七岁。

是年《湖北通志》脱稿。三月中，乾隆帝巡幸天津，毕沅入觐。《东华录》乾隆一百十九，钱大昕、毕沅墓志。

毕沅入觐时，嘱先生于湖北巡抚惠龄。惠龄不喜先生之文，《刘湘煃传跋》。馀人谗毁先生者亦甚众。时有进士嘉兴陈熷者，乞先生推荐为"校刊"之事，先生为宛转荐于当道，以为"校刊"不过校正字句之讹错而已。不意陈熷受委后，即大驳《通志》全书之不当，以为宜重修。当事大赞赏其议，批云："所论具见本源。"先生大愤。及毕沅回省，令先生答复陈议，先生著有《驳陈熷议》一卷。《方志辨体》、《丙辰札记》。

是年八月，毕沅以湖北邪教案奏报不详实，被议，降补山东巡抚，并罚交湖广总督养廉五年，再罚山东巡抚养廉三年。详见《东华录》乾隆一百十九。

毕沅既去，先生亦离湖北。时《通志》问题尚未解决。有蕲州陈诗者，曾以十年之功，著《湖北旧闻》一书，独赏识先生之书，以为非苟作。时陈诗居武昌府知府胡齐仑幕中，胡请于当道，以《通志》属陈校定。先生亦自幸此书落陈手。临别时，陈语先生云："吾自有书，不与君同面目。然君书自成一家，必非世人所能议得失也。吾但正其讹失，不能稍改君面目也。"《丙辰札记》，风雨楼本，页三十八。

《湖北通志》全书分四大部分：

一、“通志”七十四篇：

二纪：（1）皇言纪，（2）皇朝编年纪。附前代。

三图：（1）方舆，（2）沿革，（3）水道。

五表：（1）职官，（2）封建，（3）选举，（4）族望，（5）人物。

六考：（1）府县，（2）舆地，（3）食货，（4）水利，（5）艺文，（6）金石。

四政略：（1）经济，（2）循绩，（3）捍御，（4）师儒。

五十四传：目多不载，看《遗书》十四。

二、“掌故”六十六篇：

吏科　分四目：官司员额，官司职掌，员缺繁简，吏典事宜。

户科　分十九目：赋役，仓廪，漕运，杂税，牙行等。

礼科　分十三目：祀典，仪注，科场条例等。

兵科　分十二目：将备员额，各营兵丁技艺额数，武弁例马等。

刑科　分六目：里甲，编甲图，囚粮衣食，三流道里表等。

工科　分十二目：城工，塘汛，江防，铜铁矿厂，硝矿，工料价值表等。

三、“文征”八集：

甲集上下　裒录正史列传。

乙集上下　裒录经济策画。

丙集上下　裒合词章诗赋。

丁集上下　裒录近人诗词。

四、“丛谈”四卷：

（1）考据，（2）轶事，（3）琐语，（4）异闻。

先生后来以箧中保存的《志》稿，汇订为《湖北通志检存稿》二十四卷，今浙本《遗书》之卷十四、十五、十六、十七，四卷是也。又《湖北通志未成稿》一卷，今编为《遗书》卷二十。观此诸卷，可见全书大凡。今录一序一书，以见先生著书之主旨：

《**为毕制府拟进湖北三书序**》此题从灵鹣阁《文史通义补编》本。

……臣愚以为志者，识也；典雅有则，欲其可以诵而识也。……今参取古今志义例，剪截浮辞，禀酌经要，分二纪，三图，五表，六考，四略，五十四传，以为《通志》七十四篇，所以备史裁也。臣又惟簿书案牒不入雅裁，而府史所职，《周官》不废。汉臣贾谊尝谓古人之治天下，至纤至悉；前人以为深于官礼之言。今曹司吏典之程，钱谷甲兵之数，志家详之则嫌芜秽，略之又惧阙遗。此坐不知小行人分别为书之义也。今于《通志》之外，取官司见行章程，分吏户礼兵刑工，叙其因革条例，别为《掌故》一书，凡六十六篇，所以立政要也。臣又惟两汉而后，学少专家，而文人有集。集者，非经而有义解，非史而有传记，非子而有论说：无专门之长，而有偶得之义，是以尚选辑焉。志家往往选辑诗文，为艺文志。不知文艺仿于汉臣班固，乃群籍之著录，而方志不知取法，猥选诗文，亦失古人分别之旨。今于本志正定艺文著录，更取传记论说诗赋箴铭诸篇，编次甲乙丙

丁上下八集，别为《文征》一书，所以俟采风也。

昔隋儒王通尝谓古史有三：《诗》、《书》与《春秋》也。臣愚以为《方志》义本百国春秋，《掌故》义本三百官礼，《文征》义本十五国风。古者各有师授渊源，各有官司典守。后世浸失其旨，故其为书，离合分并，往往不伦。然历久推衍，其法渐著。故唐宋以来，正史而外，有《会要》、《会典》，以法官礼；《文鉴》、《文类》以仿风诗。盖不期而合于古也。惟方志厘剔未清，义例牵混，前后一辙，难为典则，不足以备国史要删。臣忝为旧史官，……用是兢兢与从事诸臣丁宁往复，勒为三家之书，以庶几于行人五物之义。他日柱下发藏，未必无所取也。……

先生自跋此跋但见于灵鹣阁本。云：

此序虽为拟笔，实皆当日幕中讨论之辞。制府欣然首肯，且矜言于众，谓于斯事得未曾有也。呜呼，知己之感，九原不可作矣！

先生与陈观民工部即陈诗。论史学及《湖北通志》书云：

仆论史事详矣。大约古今学术源流，诸家体裁义例，多所发明。至于文辞，不甚措议。盖论史而至于文辞，末也。然就文论文，则一切文士见解不可与论史文。譬之品泉鉴石，非不精妙，然不可与测海岳也。即如文士撰文，惟恐不自己出；史家之文，惟恐出之于己：其大本先不同矣。史体述而不造。史文而出于己，是谓言之无征。无征，且不信于后也。……是故文献未集，则搜罗咨访，不易为功。……及其纷然杂陈，则贵抉择去取。……

仆于平日持论若此，而《通志》之役则负愧多矣。当官采访者，多于此道茫如，甚且阴以为利。……府县官

吏疲懒不支。其有指名征取之件，宪司羽檄叠催，十不报六。而又逼以时限，不能尽其从容。中间惑于浮议，当事委人磨勘。……以此败意，分其心力。然于众谤群哄之际，独恃督府一人之知，而能卓然无所摇动，用其别识心裁，勒成三家之书，各具渊源师法，以为撰方志者凿山浚源；自诩雅有一得之长，非漫然也。

夫著述之事，创始为难，踵成为易。仆阙然不自足者，传分记人记事，可谓辟前史之前蹊矣；而事有未备，人有未全。盖采访有阙，十居七八；亦缘结撰文字非他人所可分任，而居鲜暇豫，不得悉心探讨，以极事文之能事，亦居十之二三也。……

《文征》之集，实多未备，则缘诗文诸集送局无多，藏书之家又于未及成书而纷纷催还原集，是以不得尽心于选事也。然仆于文体粗有解会，故选文不甚卤莽。……至于诗赋韵言乃是仆之所短，故悉委他人而己无所与。不幸所委非人，徇情通贿，无所不至。恶劣诗赋不堪注目者，仆随时删抹；而奸诡之徒又贿抄胥私增，诚为出人意外。然仆毕竟疏于复勘，当引咎耳。惟是史志经世之业，诗赋本非所重；而流俗骛名，辄以诗赋相请托。情干势挟，蜂拥而来；督府尚且不能杜绝，何况馆中？仆是以甲集选辑纪传，乙集选集议论，而诗赋特分于丙丁二集：丙集专载佳篇，丁集专收恶滥；譬居家者必有厕圊而后可以洁清房舍！他时势去人亡，则丁集自可毁板。此中剧有苦心，恨委任失人，不尽如仆意也。

……第有稍进于足下者。……前日奉质《顾天锡父子列传》，全出《白茅堂集》；其文几及万言，而仆所自

> 出己意为联络者，不及十分之一；此外多袭原文，可覆按也。然周窥全集而撷其要领，剪裁部勒，为此经世大篇，实费数日经营，极有惨淡苦心。不见顾氏集者，不知斧凿所施。既见顾氏之集，则此传乃正不宜忽也。《嘉定蕲难》之传，全本赵氏之《泣蕲录》；惟末段取《宋史·贾涉传》，载其淮北之捷及斩徐挥二事，为《泣蕲录》吐气，以慰忠义之心。其文省赵氏原文至十之六七，而首尾层折乃较原录更为明显，亦非漫然为删节也。……史家点窜古今文字，必具“天地为炉，万物为铜，阴阳为炭，造化为工”之意，而后可与言作述之妙。当其得心应手，实有东海扬帆，瞬息千里，乘风驭云，鞭霆掣电之奇；及遇根节蟠错，亦有五丁开山，咫尺险巇，左顾右睨，椎凿难施之困。非亲尝其境，难以喻此中之甘苦也。而文士之见惟知奉韩退之所以铭樊绍述者，不惮怵目刿心，欲其言自己出。此可为应举避雷同之法；若以此论著述，不亦戋戋乎私且小耶？……

此书首论史文之“述而不造”“惟恐出之于己”，真数千年史家未发之至论。中间叙修志时之种种困难，末段自述作文的方法，皆绝重要之传料。

是年先生自湖北回乡。《杜燮均传》、《二代合传》，又汪辉祖《梦痕馀录》页五七。《跋甲乙剩稿》则谓“乙卯返故乡”。《梦痕馀录》说先生“甲寅归自湖北，就馆近省，往来吾邑，必过余叙谈”。似先生自甲寅以后不曾回至湖北。

楚游五年，《史籍考》功程已十之八九，竟不得卒业！《与阮学使论求遗书》。

是年汪中容甫死，年五十一。汪中以文学高才兼治经学，

负当时重望；王念孙序其遗书，谓“宋以后无此作手矣”。先生独于汪氏深致不满意，有《立言有本》一篇及《述学驳文》四篇，皆为汪氏作。其《立言有本篇》云：

> 江都汪容甫工词章而优于辞令；苟善成之则渊源非无所自。……无如其人聪明有馀而识力不足，不善尽其天质之良而强言学问，恒得其似而不得其是。……今观汪氏之书矣。所为《内篇》者，首解参辰之义，……次明三九之说，……大约杂举经传小学，辨别名诂义训，初无类例，亦无次序。苟使全书果有立言之宗，恐其孤立而鲜助也。杂引经传以证其义，博采旁搜以畅其旨，则此纷然丛出者亦当列于《杂篇》，不但不可为“内”，亦并不可谓之“外”也。而况本无著书之旨乎？……观其《外篇》，则序记杂文，泛应词章，代毕制府《黄鹤楼记》等亦泛入。斯乃与《述学》标题，如风马牛。列为《外篇》，以拟诸子，可为貌同而心异矣。……

此评实中《述学》的根本毛病。《述学》乃是一种文集，不是著作。

先生之《述学驳文》四篇则有得有失。《驳释三九》一篇，无关宏旨，今姑不论。其《驳墨子序》前半驳汪中谓墨子之诬孔子等于孟子之诬墨子，实不能使读者心服。汪中论墨子，实有独见处；如云：

> 自儒者言之，孔子之尊固生民以来所未有矣。自墨者言之，则孔子，鲁之大夫也；而墨子，宋之大夫也。其位相埒，其年又相近。其操术不同，而立言务以求胜，此在诸子百家，莫不如是。是故墨子之诬孔子，犹老子之绌儒学也。

又如：

> 自墨子没，其学离而为三，徒属充满天下。吕不韦再称“巨子”，《去私篇》、《尚德篇》。韩非谓之“显学”。至楚汉之际而微，《淮南子·泛论训》。孝武之世，犹有传者，见于司马谈所述。适按，此则不然，司马谈实未见墨子之书，司马迁不为立传，《孟荀列传》仅有二十余字，疑亦后人所加。于后遂无闻焉。惜夫！以彼勤生薄死而务急国家之事，后之从政者，固宜假正议以恶之哉！

此等议论实二千余年来人所不敢发。实斋讥为“好诞”，如何能令人心服呢？《驳墨子序》的后半驳汪中论史佚等六家为墨家之渊源，则确有特见。先生向来主张孔子以前并无诸子著书之事，故云：“其人有生孔子前者，如管子上溯太公之类，皆是后人撰辑，非其本人所自为。……《汉志》道家有伊尹、太公，墨家有尹佚等六家之书，皆在墨子以前。……盖道家有称伊尹、太公之言，后人则误为太公、伊尹之书；墨家有称尹佚之言，后人则误为尹佚之书。……而汪中叙六家为墨氏渊源，不其慎乎？”此言固是卓识，但先生之理由则不充足。先生说：“夫《春秋》以前，尚无诸子著书之事，而厚诬商周之初有如衰世百家，自于官守典章之外，特著一书以传世乎？”此论不能成立。其实说商周之初有人著书，乃是“过誉”，并非“厚诬”！然此乃古今观点不同，我们亦不能过责实斋。

汪中的《释媒氏文》说《周礼》媒氏“中春之月，令会男女；于是时也，奔者不禁；若无故而不用令者，罚之”一条，谓“会”读若“司会”之会，训为“计”；又谓“其有三十不娶，二十不嫁，虽有奔者，不禁焉。非教民淫也；所以著之令，以耻其民，使及时嫁子娶妇也。……《月令》，仲冬

之月，农有不收藏积聚者，马牛畜兽有放佚者，取之不诘。非教民盗也；所以著之令，以惧其民，使及时收敛也”。此说虽有意为《周礼》解脱，——其实原文“会”字当如郑玄说，不必作“计”字解；原令乃是《周礼》最大胆的特识，正不须为他辩护，——然大旨不错。先生《驳文》太迂腐，实无道理。

汪中的《女子许嫁而婿死从死及守志议》，痛论未嫁女子守贞及从死的非礼，乃是一篇极重要的文字。其自跋云：

> 婚姻之礼成于亲迎。后世不知，乃重受聘。以中所见，钱塘袁庶吉士之妹幼许嫁于高，秀水郑赞善之婢幼许嫁于郭；既而二子皆不肖，流荡转徙，更十余年，婿及女之父母咸愿改图，而二女执志不移。袁嫁数年，备受箠楚，后竟卖之。其兄讼诸官而迎以归，遂终于家。郑之婢为郭所窘，服毒而死。传曰：“好仁不好学，其蔽也愚。”若二女者，可谓愚矣。本不知礼而自谓守礼，以陨其生，良可哀也。传曰：“一与之齐，终身不二”，不谓一受其聘终身不二也。又曰：“烈女不事二夫”，不谓不聘二夫也。

此乃社会问题的讨论，其用意与立言皆深可佩服。实斋乃作长文驳之，谓为“有伤于名义”，谓为“丧心”，谓为“伯夷与盗跖无分”。此真“绍兴师爷”之伦理见解！此等外又可见实斋对于当时负重名的人，颇多偏见，几近于忌嫉，故他对于他们的批评往往有意吹毛求疵，甚至于故入人罪。例如此文谓汪中论女子未婚守志，“斥之为愚，为无耻，比之为狂易”；又谓其论未婚殉夫，“指为狂惑丧心”。实则汪中原文只用“愚”字，其他字样皆原文所无。

乾隆六十年，乙卯，一七九五。先生五十八岁。

作《瀚云山房乙卯藏书目记》，有“四十余年远道归来，葺居仅足容身，器用尚多不给，而累累书函乃为长物，可慨也夫”之语。书凡五千帙，五万余卷。

是年正月，毕沅由山东巡抚回至湖广总督原任。时湖南苗石三保作乱；毕沅奉命筹办粮饷军火，调兵防守攻剿，遂无暇顾及编书的事。故先生亦未回至湖北。

浙本《遗书》卷二十一为《乙卯札记》一卷，另有风雨楼排本，亦题为《乙卯札记》。今按此卷实非乙卯一年之作，中有远在六七年前者；如“得邵二云书，历城周书昌永年编修逝矣”一条，以《周书昌别传》考之，明是乾隆辛亥所记。此条在一卷之中间，浙本二十七页之十四，风雨楼本四十二页之二十一。可见此卷之作尚远在辛亥之前。题为《乙卯札记》，实是错误。风雨楼本卷末有“此册实斋先生五十八岁以前所记。复灿志”一行。此言近是。此卷末条论陆游《入蜀记》，乃驳陈熷之语，驳议云：“《入蜀记》人地俱无关于湖北，宜删。”先生先已驳云：“今按其文叙欧阳文忠夷彝旧迹，即今归州境也。”今见《遗书》十四，页二十四。于此处又驳云：“自其年八月十一日自江州至赤沙湖入境，为今黄州地；中历州县无数；至十月二十二日自巴东至巫山县出境，为今宜昌地。逐日为记，计日七旬有馀；江行纡曲，为地二千里，书盈三卷；……皆今湖北境内名迹胜事也。……今签驳云云，是将陆氏所经水道二千余里，皆化作鸟道云烟也。”此可见此条作于甲寅驳议之后，大概在此年。故此卷当定为“始于辛亥以前，终于乙卯”。

是年四月之晦，先生到道墟一次，作了《像赞》多篇。

《仲贤公三世像记》。今尚保存。

十月，离家往扬州。十二月送灶日，《跋甲乙剩稿》，此稿是昨今二年在会稽所作，没有什么重要文章。

冬，阮元督学浙江。本传。先生有《与阮学使论求遗书》，亦在《邗上草》内。

嘉庆元年，丙辰，一七九六。先生五十九岁。

二月，自扬州暂归会稽，将往湖北。《跋丙辰山中草》。在扬州时所作文，统名曰《邗中草》，可考者甚多，较要者为《墓铭辨例》、《驳张符骧论文》、《与吴胥石二简》。在扬州大约为高邮沈氏参校《家谱》，所作有《高邮沈氏家谱序》及《叙例》，皆在《邗中草》内。《沈浔州传》、《跋甲乙剩稿》。

春间居乡，曾过道墟。《后宅分祠碑》。宗人修辑家庙告成，祭祖，适宗老有病，命先生摄主献酬。祀毕，因与宗人论旧谱荒不易辑，拟试为之。作《神堂神主议》及传记序多篇。《十叔父八十序》、《元则公又昌公二代合传》。

作汪辉祖《史姓韵编》及《二十四史同姓名录》二书合序，大旨谓“史之大忌，文繁事晦。史家列传，自唐宋诸史，繁晦至于不可胜矣。倘欲文省事明，非复人表不可。人表实为治经业史之要册，而姓编名录又人表之所从出也。故曰专门之学，不可同于比类征事书也”。

三月有《与汪辉祖书》，说明两书合序之故。又云：

近日学者风气，征实太多，发挥太少，有如蚕食叶而不能抽丝。故近日颇劝同志诸君多作古文词，而古文词必由纪传史学进步，方能有得。……韩子文起八代之衰，而古文失传亦始韩子。盖韩子之学宗经而不宗史，经

之流变必入于史，又韩子之所未喻也。

末又云：

拙撰《文史通义》，中间议论开辟，实有不得已而发挥，为千古史学辟其榛芜。然恐惊世骇俗，为不知己者诟厉，姑择其近情而可听者，稍刊一二，以为就正同志之质，亦尚不欲遍示于人也。

据此，则《文史通义》于先生未死时已有选刻本，今不可见矣。

是年所作《文史通义》稿，名为《丙辰山中草》，凡十六篇。跋。除上述二篇外，可考者，为《文德篇》、《答问篇》、《古文十弊篇》、《淮南子洪保辨》、《答某友请碑志书》、此据《内藤目》题下注。《与胡稚君论校胡稚威集》、《跋屠怀三制义》、据会稽徐氏抄本题下注。《论学十规》，此据臧镛堂《丙辰山中草跋》。及时文序一，与人书数篇。同上。此外又有札记二段。后与丁巳年札记二段合为《古文公式篇》。此诸篇中，无甚重要者，今略举“古文十弊”如下：

（一）剜肉医疮，（二）八面求圆，（三）削趾适履，（四）私署头衔，（五）不达时势，（六）同里铭旌，（七）画蛇添足，（八）优伶演剧，（九）井底天文，（十）误学邯郸。

《遗书》有《丙辰札记》一卷，浙本卷二十二，亦有风雨楼本。此卷亦非丙辰一年之作，其下半乃丁巳年作也。

是年湖北白莲教起。七月，毕沅由山东巡抚复任湖广总督，忙于用兵。先生欲往续编《史籍考》，因兵事未决，迁延过夏，独自编纂，以至仲秋，始决计北上。八月二十一日，《跋丙辰山中草》，旋离家。《与汪龙庄简》、《与邢会稽书》、《跋丙辰山中草》、《东华录》。

是年夏，朱筠之弟朱珪石君实授为两广总督；六月内调；七月授川陕总督，未到任；旋补安徽巡抚。《东华录》。先生得信较迟，九月十二日，有《上朱中堂世叔书》，内中云："楚中教匪尚尔稽诛。弇山制府武备不遑文字。小子《史考》之局，既坐困于一手之难成；若顾而之他，亦深惜此九仞之中辍。迁延观望，日复一日。今则借贷俱竭，典质皆空，万难再支。只得沿途托钵，往来青徐梁宋之间，惘惘待倘来之馆谷。可谓惫矣。"书中托朱珪推荐至河南大梁书院或直隶莲池书院。有云："以流离奔走之身，忽得藉资馆谷，则课诵之下得以心力补苴《史考》，以待弇山制府军旅稍暇，可以蔚成大观，亦不朽之盛事，前人所未有也。而阁下护持之功，当不在弇山制府下矣。"此书之末云："近刻数篇呈诲。题似说经，而文实论史。议者颇讥小子攻史而强说经，以为有意争衡，此不足辨也。……古人之于经史，何尝有彼疆此界，妄分孰轻孰重哉？小子不避狂简，妄谓史学不明，经师即伏孔贾郑，只是得半之道。《通义》所争，但求古人大体，初不知有经史门户之见也。"按此可见上年《与汪辉祖书》所说欲刻之诸篇，大抵即《易教》三篇，《书教》三篇，《诗教》二篇。故云"题似说经"。又内藤藏本《遗书》目于此八篇下皆注"已刻"二字，可以为证。

九月十九日，自杭州解缆。行向不详。似系扬州。岁杪始抵安庆，投朱珪，并因以识布政使陈奉兹东浦。《与邢会稽》、《与赵山阴》、《陈诗序》。

是年六月十五日，邵晋涵卒于北京，年五十四。《邵与桐别传》注。

（《内藤谱》记先生是年四月二十三日游扬州北城三皇庙，既而归乡，岁杪

赴安庆，为道员陈东浦作诗序。适按，丁巳年《札记》中言丙辰四月二十三日游于北城三皇庙，但未言扬州；内藤先生不知系据此条否。以《丙辰山中草》考之，则先生已于二月归乡，直至八月底始出门，则三皇庙当属绍兴也。又为陈东浦作诗序，乃是丁巳年二月之事，不当在此年。“道员”二字亦误，《诗序》有“遍历三司”之语，可证其此时已非道员。据《安徽通志·职官表》，此年布政使是德化人陈东浦。陈奉兹是德化人，可知即是陈奉兹，而且做了安徽布政使了。又姚鼐作《陈东浦墓志铭》，更可证。）

嘉庆二年，丁巳，一七九七。先生六十岁。

春，在安庆。作《天玉经解义序》。此书为相地之书，先生序中驳“古无相地之学”之说，引《周官》墓大夫掌辨兆域，谓“候风脉水之理未尝不具于中矣！”可见实斋终不能全脱绍兴师爷的见解。

正月十七，上书朱珪，谋偕胡虔同往杭州，借浙江巡抚谢启昆，学使阮元之力，续编《史籍考》。《又上朱大司马书》。

二月，作《陈东浦方伯诗序》，此序论诗颇具特识，如云：

> 学诚尝推刘、班区别五家之义《汉书·艺文志》序诗赋百六家分为五种，亦不明言其所以分五种之故。以校古今诗赋，寥寥鲜有合者。……或反诘如何方合五家之推，则报之曰：古诗去其音节铿锵，律诗去其声病对偶，且并去其谋篇用事琢句炼字一切工艺之法，而令翻译者流，但取诗之意义演为通俗语言，此中果有卓然其不可及，迥然其不同于人者，斯可以入五家之推矣。苟去是数者，而枵然一无所有，是工艺而非诗也。

这个标准可谓辣极！只有真诗当得起这个试验。章实斋若生晚两百年，他一定会赞成白话诗！

三月，在安徽桐城阅试卷。《丙辰札记》页三七。所作文稿名

《桐署偶钞》。浙本目。

姚鼐此时尝圈点先生规正孙星衍书稿。据《与朱少白书》。此书稿似即已佚的《与孙渊如观察论学十规》，或尚存的《书原性篇后》。

先生在桐城时，作《地志统部》，规洪亮吉之非。徐本隐目。盖因是年洪亮吉刻《卷施阁文集》，载《与章进士书》，反驳先生十年前之说。先生三月十七日《与朱少白书》云：

弟辨地理统部之事，为古文辞起见，不尽为辨书也。洪、孙诸公，洵一时之奇才；其于古文辞，乃冰炭不相入；而二人皆不自知香臭：弟于是谓知人难，自知尤不易也。

诗与八股时文，弟非不能一二篇差强人意者也。且其源流派别，弟之所辨，较诗名家、时文名家转觉有过之而无不及矣。然生平从不敢与人言诗言时文者，为此中甘苦未深，漆雕氏所谓于斯未能信耳。

故其平日持论，关文史者，不言则已；言出于口，便如天造地设之不可摇动。此种境地，邵先生二云与先师朱笥河及君家尚书朱珪石君皆信得及。此外知我者希，弟亦不求人知。足乎己者，不求乎外也。

以洪君之聪明知识，欲弹驳弟之文史，正如邵先生所云："此等拳头，只消谈笑而受，不必回拳而彼已跌倒"者也。

今彼刻驳弟之书，乃因诎于口辨先生曾在洪家辨过。而遂出于装点捏造，殆较驳邵为更甚矣。此书即使出弟身后，儿辈力量尚能驳正，平日闻弟之教如史馀村及虎姿舍侄皆能谈笑而挥者也。……

大抵身履其境，心知其意，方有真见解。不用功于

实际，则见解虽高而难恃也。

又云：

程易畴刘本误作田。之于孙、洪诸君，自较胜矣。彼刻《通艺录》，直《周官》之精要义也。而不今不古之传志状述，犹自以为文也，而亦列其中，岂非自村俚供招？

程易畴瑶田与先生亦熟悉。据《庚辛之间亡友传》，庚子辛丑之际，何思钧托先生求儿师，先生既荐顾九苞而时往谈款。时程易畴亦寓于何，出其著述，共相叹赏，以为得未曾有。

三月底，返安庆。《与朱少白书》。

五月，陈东浦介绍先生到扬州，投盐运使曾燠宾谷，至秋始得见曾。曾燠在扬州颇招致名士，提倡风雅，此时方拟修方志，有延先生主其事之意。后志事似作罢，先生留扬州至岁暮辞归，有《丁巳岁暮书怀投赠宾谷转运因为志别》七古长诗一篇，历叙一生的遭际，最可供传料。诗中自注尤重要。

在安徽时，屡与朱珪及朱筠之子锡庚少白通信。又有《湖北通志检存稿跋》，谓“今志事为寇婪所阻，尚未刊行。故汇订存稿为二十四卷”。又作《湖北通志辨例》一卷。按现今尚存的《湖北通志检存稿》仅有四卷，则所佚尚多。又作《方志辨体》一篇。《丙辰札记》之丁巳部分。

是年七月，毕沅卒于辰州军中。故先生诗有“终报前军殒大星；三年落魄还依旧，买山空羡林泉茂”之句。

曾燠有《赠章实斋国博》诗，写先生之奇丑，也是一种有趣味的史料，故附录于此：

章公得天秉，赢绌迥殊众。岂乏美好人？此中或空洞。君貌颇不扬，往往遭俗弄。王氏鼻独齇，许丞听何

重？参看上文引洪亮吉诗“君托左耳聋”之句。话仿仲车画，书如洛下讽。又尝患头风，无檄堪愈痛。况乃面有瘢，谁将玉瑑砻？五官半虚设，中宰独妙用。试以手为口，讲学求折衷。有如遇然明，一语辄奇中。古来记载家，度置可充栋。歧路互出入，乱丝鲜穿综。散然体例纷，聚以是非讼。孰持明月光，一为扫积雾？赖君雅博辨，书出世争诵。笔有雷霆声，匍訇止市哄。续鉴追温公，选文驳萧统。乃知貌取人，山鸡误为凤。武城非子羽，谁与子游共？感君惠然来，公暇当过从。

此诗见杨钟羲《雪桥诗话》三集卷八，亦见于《章氏会谱德庆四编》卷十，杨君又引谢蕴山《怀人》诗有“耳聋挥牍易，鼻垩运斤难”之句，亦为先生作也。

是年袁枚死，年八十二。先生对于同时的三个名人，戴震、汪中、袁枚，皆不佩服，皆深有贬辞。但先生对戴震，尚时有很诚恳的赞语；对汪中，也深赞其文学；独对袁枚，则始终存一种深恶痛绝的态度。《遗书》中专攻击袁枚之文，凡有五篇：（一）《妇学》，（二）《妇学篇书后》，（三）《诗话》，（四）《书坊刻诗话后》，（五）《论文辨伪》。攻袁之端始见于此年；《丁巳札记》有一条云：

近有无耻妄人，以风流自命，蛊惑士女，大率以优伶杂剧所演才子佳人惑人。大江以南，名门大家闺阁多为所诱，征诗刻稿，标榜声名：无复男女之嫌，殆忘其身之雌矣！此等闺娃，妇学不修，岂有真才可取？而为邪人播弄，浸成风俗。人心世道大可忧也！

此即《妇学》诸篇之动机与目的。先生之攻戴震，尚不失为诤友；其攻汪中，已近于好胜忌名；至其攻袁枚，则完全是

以“卫道”自居了！《妇学篇》有云：

> 自宫禁革除女乐，官司不设教坊，则天下男女之际无有可以假藉者矣。其有流娼顿妓，渔色售奸，并干三尺严条，决杖不能援赎。职官生监并是行止有亏，永不叙用。虽吞舟有漏，未必尽罣爰书；而君子怀刑，岂可自拘司败？

这完全是“绍兴师爷”的口吻。其《书后》有云：

> 《妇学》之篇，所以救颓风，维风教，饬伦纪，别人禽，盖有所不得已而为之，非好辨也。

袁枚的为人，自然有许多不满人意之处。但此人在那个时代，勇于疑古，敢道人所不敢道的议论，自是一个富有革命性的男子。他论诗专主性情风趣，立论并不错，但不能中“卫道”先生们的意旨，故时遭他们的攻击。《妇学篇》之所以流通最早最广者，正是为此。实斋之攻袁氏，实皆不甚中肯。如云：

> 彼不学之徒，无端标为风趣之目，尽抹邪正贞淫，是非得失，而使人但求风趣。甚至言采兰赠芍之诗有何关系，而夫子录之，以证风趣之说。无知士女顿忘廉检，从风披靡。是以六经为导欲宣淫之具，则非圣无法矣。

又云：

> 略《易》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》而独重《毛诗》；《毛诗》之中，又抑雅、颂而扬国风；国风之中，又轻国政民俗而专重男女慕悦；于男女慕悦之诗，又斥诗人风刺之解，而主男女自述淫情；甚且言采兰赠芍有何关系，而夫子录之，以驳诗文须有关系之说。自来小人倡为邪说，不过附会古人疑似以自便其私，未闻光天化日之下敢于进退六经，非圣无法，而恣为倾邪淫荡之说

至于如是之极者也。

实斋所攻，在今日观之，正是袁氏之特识。此亦古今观点不同之一也。

先生不能作诗，乃有《题随园诗话》十二首，大半是谩骂之作，如云：

江湖轻薄号斯文，前辈风规误见闻。诗佛诗仙浑标榜，谁当霹雳净妖氛？

诬枉风骚误后生，猖狂相率赋闲情。春风花树多蝴蝶，都是随园蛊变成。

堂堂相国仰诸城，好恶风裁流品清。何以称“文”又称“正”，随园诗话独无名？

此指刘统勋。据先生云，统勋子墉，官江宁时欲以法诛袁枚，而朱筠为解脱之。语见《论文辨伪篇》。

嘉庆三年，戊午，一七九八。先生六十一岁。《内藤谱》误脱一年。

三月，作汪辉祖《三史同名录序》。先生于辽金元三史多同姓名之人一问题，曾于《丙辰札记》论及之，要旨云：

对音缁译，文字无多。名字相同，触处多有。作史者自应推《春秋释例》，兼法古人同姓名录，特选为同名考，将全史所载无论有传无传之人，凡有同名，详悉考列，勒为专篇，与《国语解》并编列传之后。

此次作序，即用此段札记，末加数语述汪书之详审而已。

此年，在杭州，借谢启昆蕴山、苏潭。之力，补修《史籍考》。据王宗炎记在《两浙輶轩录补遗》的话，及吴兰庭《复章实斋书》，阮亨《瀛洲笔谈》卷八页五，卷十页二。助手有袁钧陶轩、胡虔等。《瀛洲笔

谈》，《柿叶轩笔记》卷首方损之所作《胡虔传》。毕沅死后，《史籍考》未成。先生“就其家访得残余，重订凡例，半藉原文，增加润饰，为成其志”。《史考释例》末节。

《史籍考》全书不传，诸家目录多不提及此书，惟《丛书举要》言毕沅未刊书有《史籍考》百卷。不知流落何所。马夷初先生叙伦抄得杨见心先生所藏先生未刊稿一卷，中有《史籍考》总目，附录于此：

《史籍考》总目

一、制度　2卷

二、纪传部　正史14卷　国史5　史稿2

三、编年部　通史7　断代4　记注5　图表3

四、史学部　考订1　义例1　评论1　蒙求1

五、稗史部　杂史19　霸国3

六、星历部　天文2　历律6　五行2　时令2

七、谱牒部　专家26　总类2　年谱3　别谱3

八、地理部　总载5　分载17　方志16　水道3　外裔4

九、故事部　训典4　章奏21　典要3　吏书2　户书7　礼书23　兵书2　刑书7　工书4　官曹3

十、目录部　总目3　经史1　诗文即文史。5　图书5　金石5　丛书3　释道1

十一、传记部　记事5　杂事12　类考13　法鉴3　言行3　人物5　别传6　内行3　名姓2　谱录4

十二、小说部　琐语2　异闻4

共三百二十卷。

马先生的抄本中有《史考释例》一篇为《遗书》所无。其中义例亦与《遗书》中之《论修史籍考要略》一篇不同。盖《修史籍考要略》为草创时的义例，而《史考释例》乃成书的义例，故后者更胜于前者。《修史籍考要略》云：

> 校雠著录，自古为难。二十一家之书，志典籍者仅有汉隋唐宋四家，馀则阙如。《明史》止录有明一代著述，不录前代留遗；非故为阙略也，盖无专门著录名家，勒为成书，以作凭藉也。史志篇幅有限，故止记部目，且亦不免错讹。私家记载，间有考订，仅就其耳目所及，不能悉览无遗。朱竹垞《经义》一考为功甚巨，既辨经籍存亡，且采群书叙录，间为案断，以折其衷。后人溯经义者所攸赖矣。第类例间有未尽，则创始之难；而所收止于经部，则史籍浩繁，一人之力不能兼尽，势固不能无待于后人也。今拟修《史籍考》，一仿朱氏成法，少加变通，蔚为巨部，以成经纬相宣之意：
>
> 一曰古逸宜存。
>
> 二曰家法宜辨。
>
> 三曰剪裁宜法。
>
> 四曰逸篇宜采。
>
> 五曰嫌名宜辨。
>
> 六曰经部宜通。
>
> 七曰子部宜择。
>
> 八曰集部宜裁。
>
> 九曰方志宜选。
>
> 十曰谱牒宜略。
>
> 十一曰考异宜精。

十二曰板刻宜详。

十三曰制书宜尊。

十四曰禁例宜明。

十五曰采摭宜详。

……

《史考释例》首论“著录”，极推崇朱彝尊之《经义考》。次论“考订”，谓刘歆为著录，而刘向“所为条其篇目，撮其旨意，录而奏上之言”乃是考订群书之鼻祖，其事难于著录。次言史部占群籍三之一，经为其一，子集合为其一。而三部多与史相通。次分论十二纲五十七目之义例，文繁不具引。我们读此篇有三点可注意。第一，《史考》原稿分一百十二子目，先生为并省成十二纲五十七目，为书三百二十卷，可见先生对于此书所费心力之巨。此稿今竟不传，藏书家亦未见著录，真是学术史上一大憾事。第二，《释例》末云：“予既为朱氏补《经考》，因思广朱之义，久有斯志。”此系代谢启昆说话，所谓补《经考》，即补《小学考》也。第三，先生论史部虽画分群籍三分之一，而实“上援甲而下合丙丁”。此论为先生的一种特见。先生初从事于《史考》时，曾有《报孙渊如书》云：

> 承询《史籍考》事，取多用宏，包经而兼采子集。……愚之所见，以为盈天地间，凡涉著作之林，皆是史学。六经特圣人取此六种之史以垂训者耳。子集诸家，其源皆出于史。末流忘所自出，自生分别，故于天地之间别为一种不可收拾不可部次之物，不得不分四种门户矣。此种议论，知骇俗下耳目，故不敢多言。

先生作《文史通义》之第一篇——《易教》——之第一句即云：“六经皆史也。”此语百余年来，虽偶有人崇奉，而实无

人深懂其所涵之意义。我们必须先懂得“盈天地间，一切著作，皆史也”这一句总纲，然后可以懂得“六经皆史也”这一条子目。“六经皆史也”一句孤立的话，很不容易懂得；而《周易》一书更不容易看作“史”，故先生的《易教》篇很露出勉强拉拢的痕迹。其实先生的本意只是说“一切著作，都是史料”。如此说法，便不难懂得了。先生的主张以为六经皆先王的政典；因为是政典，故皆有史料的价值。故他《报孙渊如书》说“六经特圣人取此六种之史以垂训者耳”。《史考释例》论六经的流别皆为史部所不得不收；其论《易》，只说“盖史有律宪志，而卦气通于律宪，则《易》之支流通于史矣”。次论子部通于史者什有八九；又次论集部诸书与史家互相出入。说“什有八九”，说“互相出入”，都可见先生并不真说“一切子集皆史也”，只是要说子部集部中有许多史料。以子集两部推之，则先生所说“六经皆史也”，其实只是说经部中有许多史料。此种区别似甚微细，而实甚重要，故我不得不为辩正。

是年吴兰庭有《答章实斋书》，见《族谱稿存》。云：

> 别来又十余年，……自邵与桐死，遂不复知足下游历所在。顷接手书，知近客杭州。……承示近刻数首，其论史之识，有刘知几所未及者。《史籍考》经所裁定，足为不刊之典。然恐亦未能悉如所拟。盖意见参差，不无迁就，天下事大抵如斯矣！

此书又讨论修谱事。据严元照《悔庵学文集》吴传云：“丙辰自京师南归，又二年而吴氏重修族谱，叟独任其役，……尝乞会稽章典籍学诚为己作传。”则知先生在杭州续修《史籍考》确是此年之事。

是年六月，谢启昆、胡虔、陈鳣等编《小学考》成。原书序。

是年先生有《戊午钞存》一卷，此卷中之文间有丁巳年所作的——如《天玉经解义序》——但大部分都是戊午年作的。要目如下：

《立言有本》论《述学》，见前。

《述学驳文》见前。

《论文辨伪》驳袁枚，见前。

《上石君先生书》寄《论文辨伪》。

《上辛楣宫詹书》此书不是此年作的，是壬辰年作的。

《上石君先生书》作于戊午六月，有“五月在苏州陈方伯处附达笺记，兼贡《云龙记略》一卷……”等语，知先生是年曾到苏州，留在陈东浦处。大概到毕沅家取得《史考》原稿即在此时。

是年冬，在扬州，主于曾燠官署。立冬日，作《八座云说》。又有《吴澄野太史历代诗钞商语》。

是年九月十日，阮元任满去浙江。

嘉庆四年，己未，一七九九。先生六十二岁。《内藤谱》误作“四年戊午，先生六十二岁”。

正月，乾隆帝崩。嘉庆帝亲政，权臣和珅赐死。和珅当国数十年，养成了一个匪乱遍地的现象，故此次他的倒败使当时的人心一振。先生游迹遍于南北，深悉当时的利弊，故是年有论时政的书六篇：

（一）《上执政论时务书》

（二）（三）（四）《上韩城相公书》三篇宰相王杰，韩城人。

（五）《上尹楚珍阁学书》

（六）《与曹定轩侍御论贡举书》

此诸书皆确有见地，故摘抄于此。

《上执政书》大意说："今之要务，寇匪一也，亏空二也，吏治三也。……事虽分三，原本于一。亏空之与教匪，皆缘吏治不修而起。"但他进一步说，当日的乱匪都说"官逼民反"，其实吏治之坏也很像良民之胁从，都是不得不然。他说：

> 其最与寇患相呼吸者，情知亏空为患而上下相与讲求弥补，谓之设法。天下未有盈千百万已亏之项，只此有无出纳之数，而可为弥补之法者也。设法者，巧取于民之别名耳。……既讲设法，上下不能不讲通融。州县有千金之通融，则胥役得乘而谋万金之利；督抚有万金之通融，则州县得乘而牟十万之利：理势然也。

此下两长段，一言"设法之弊，非仅伤吏治，亦坏人才"，一言"设法之弊，非特损下，抑且损上"，皆重要的史料。

又云：

> 设法之弊至于斯极，……而未有直陈其事者，盖恐禁止设法，则千百万之亏项将何措耳。愚窃以为此无患也。……今之亏空所谓竭且干者，其所决之流可以指诸掌也。自乾隆四十五年以来，讫于嘉庆三年而往，和珅用事，几三十年。上下相蒙，惟事贪婪黩货；始蚕食，渐至鲸吞。初以千百计者，俄非万不交注矣；俄而万且以数计矣；俄以数十万计，或百万计矣。一时不能猝办，率由藩库代支，州县徐括民财归款。贪墨大吏胸臆习为宽侈，视万金呈纳不过同于壶箪馈问。……今之盈千百万所以干而竭者，其流溢所注，必有在矣。道府州县向以

> 狼籍著者，询于旧治可知。而奸胥巨魁，如东南户漕、西北兵驿，盈千累万，助虐肥家，亦可知。亦下浙本衍不字，今据上下文删。督抚两司向以贪墨闻者，询于廷臣可知。……此辈蠹国殃民，今之寇患皆其所酿，今之亏空皆其所开：其罪浮于川陕教匪，骈诛未足蔽辜。……其所饱贪囊，皆是国帑民膏，岂可遗患他人，公私交困，而尚许其安然肥家以长子孙？非惟人事不可，天道亦不容矣。且康熙末年尝亏空矣，彼时上及部库通仓，其数甚于今日。世宗皇帝洞悉其弊，躬行节俭，风励臣工，裁革陋规，小廉大法，未尝责令设法弥补，而所亏之项则取康熙末年贪劣显著之员查抄抵补，十得六七；再有不足，则以耗羡盈余，分年犁析。当时吏治澄彻而府藏充盈，恭读一十三年朱批上谕，可覆核也。皇上法而行之，则清厘仓库与整饬官方，正相资而不相背也。整饬官方之与消弭寇患，又为治其源而清其流也。……

清室之乱源实种于乾隆一朝。当时府库空虚，缓急俱不可恃，故川陕之匪乱已能使政府手足忙乱，应接不暇。至嘉庆时，竟有林清等以乌合之众，直入宫禁，图谋大变。再历一代，遂有太平天国之乱，一举而攻下半中国！先生此书，至今读之，几同先知之预言。其主张籍抄贪官之家产以抵补亏空，在当日真是大胆之言，虽至今日，犹可采用。

上王杰第一书，即是呈献前书，附论乾隆帝十年一普免丁粮之弊；第二书论陋规不够补亏空；第三书论吏治之坏，州县甘为督抚的鹰犬，甚至督抚反以赃私受州县的挟制。

《上尹楚珍书》论整顿谏官之法，谓科道责在建白，平日乃不责以研究国计民生，仅以资俸得任用，实为不当。先生

主张科道当考以经济时务策议，以定去取。

《与曹定轩书》论贡举事，亦有精义。乾隆丙子丁丑始删表判而改用诗律。先生主张经义诗赋分科，又主张文实并重：

> 头场试以经书文义，
>
> 二场则治经义者，试以经解；长诗赋者，试以韵言。
>
> 三场发策，则三礼、三传、三史、算学、律令、会典之类，分科对策，可以优励实学。其无专长者即其经义诗赋所关，酌试论可也。
>
> 凡专门诸科，必须酌示程式，限年学习。三年五年之后，方可试。未及年限姑仍旧例可也。

是年友人汪辉祖七十岁，先生为作《七征》。《梦痕录》页三一，此文今不传。

是年九月，上谕追罪毕沅，夺其家世职。十月，籍没其家产入官。

是年，谢启昆调广西巡抚，冬，阮元升浙江巡抚。《耆献类征》。

嘉庆五年，庚申，一八〇〇。先生六十三岁。

是年有《庚申新订》一卷，中多己未年之文。汪辉祖《病榻梦痕录》页五七云：是年春，先生“病瞽，犹事论著，倩写官录草”。又先生是年作《邵与桐别传》，在《庚申杂订》内。亦云：“今目废不能书；疾病日侵，恐不久居斯世。……口授大略，俾儿子贻选书之。”

《庚申新订》中有《书原性篇后》一篇，虽不能确定为此年之作，然其言大可引来归结先生一生论学之基本见解。《原性篇》乃孙星衍所作，见《问字堂集》卷二。先生论之曰：

……孙君《原性》之篇，繁称博引，意欲独分经纬，而按文实似治丝而棼之矣。……姑就其文论之，……其说无稽，不待辨也。挟求胜之心，持一隅之说，欲于棼如乱麻之中独辟宇宙，正如阴阳反复，后人复起而争，何时已乎？秦王遗玉连环，赵太后金椎一击而解。今日性理连环，全藉践履实用以为金椎之解。博征广譬，愈益支离。……今人自谓折衷前圣，恐如浒阳豕味，幸无庖人为左证耳。岂可谓定论哉？孙君言圣人贵实恶虚，是矣。不知《原性》之文，正蹈虚言之弊。宋儒轻实学自是宋儒之病。孙君以为三代之学异于宋学，当矣。顾以性命之理，徒博坚白异同之辨，使为宋学者反唇相讥，亦曰“但腾口说，身心未尝体践。今日之学，又异宋学？”则是燕伐燕也。……

是年《庚申杂订》中有《浙东学术》一篇，也可与此参看。先生说：

浙东之学虽出婺源，然自三袁之流，多宗江西陆氏，而通经服古，绝不空言德性，故不悖于朱子之教。至阳明王子揭孟子之良知，复与朱子抵牾。蕺山刘氏本良知而发明慎独，与朱子不合，亦不相诋也。梨洲黄氏出蕺山之门，而开万氏弟兄经史之学，以至全祖望辈尚存其意：宗陆而不悖于朱者也。惟西河毛氏发明良知之学，颇有所得；而门户之见，不免攻之太过，虽浙东人亦不甚以为然也。……浙西之学，……顾氏宗朱，而黄氏宗陆。盖非讲学专家各持门户之见者；故互相推服而不相非诋。学者不可无宗主，而必不可有门户。故浙东浙西道并行而不悖。浙东贵专家，浙西尚博雅，各因其习而习也。

……三代学术知有史而不知有经，切人事也。后人贵经术，以其即三代之史耳。近儒谈经，似于人事之外别有所谓义理矣。浙东之学，言性命者，必究于史，此其所以卓也。……

先生主张人事之外别无所谓义理，即是上文引的“今日性理连环，全藉践履实用以为金椎之解”的意思。此言与近年实验主义一派的哲学史观甚相近。

这年谢启昆、胡虔修《广西通志》，颇用先生之法。姚鼐文集谢墓志铭，《柿叶轩笔记》，嘉庆《广西通志》。

嘉庆六年，辛酉，一八〇一。先生六十四岁。

是年夏，为汪辉祖作《豫室志》，“中有数字未安，邮筒往反，商榷再三。稿甫定而疾作，遂成绝笔。”汪辉祖《梦痕馀录》页五七。

先生卒于是年十一月。同上。未死时，章华绶《文史通义序》云“易箦时”。《梦痕馀录》云“数月前”。先生把所著的文稿请他的朋友萧山王宗炎谷塍校定。宗炎《晚闻居士集》有《复章实斋进士书》，即讨论编校先生文稿者。

友人吴兰庭胥石亦卒于是年十一月二十八日。年七十二。先生尝言：“今之可与言史者，惟二云与胥石耳。”据严元照《悔庵学文集》吴传。

先生之妻姓俞，生子二：贻选、华绂。《与族孙汝楠论学书》、《汪龙庄遗书》，章贻选《上朱石君先生书》。虽然《家乘》说华绂是蔡氏的子。

先生有二妾，蔡氏生华绶，曾氏生华练、华纪。《章氏家乘》。

第五子殇，《丁巳岁暮书怀》。共有六子。《章氏家乘》云有五子，则不计殇者。

先生与俞、曾合葬山阴芳坞。蔡分葬泾口。《家谱》。

贻选字抒思。举人。自先生死后，授馆为生。自道光甲申以后，连年脱馆，极窘。至戊子秋，求食河南，无所得；庚寅年下，归家。《家乘》、《家谱》及刘本《遗书》附录，华绂《文史通义跋》。以后活动情形不详。

华绂字授史，《月夜游莲池记》。又字绪迁。《章氏家乘》。先生令从汪辉祖学吏。《龙庄遗书》、《学治臆说》。道光丁亥戊子前后，久在河南巡抚幕府。丙戌西一八二六，向长兄贻选索寄先生著述全稿并王宗炎所定目录，丁亥春西一八二七。收得。先录得副本十六册，未完。四弟华练时馆邓州，书言其居停易良俶愿为刊刻，将原稿诓寄邓州。华绂遂无全本。庚寅辛卯西一八三〇，一。华绂得交刘子敬、师陆。姚春木椿。将副本乞为覆勘，勘定《文史通义》，《内篇》五卷，《外篇》三卷，《校雠通义》三卷，先行付雕，壬辰十月一八三二。出版，遂通行于世。华绂作跋，甚能得先生之意。原跋，贻选《上朱石君先生书》。以后行动亦不详。

华绶出继为垣业后。《从嫂荀孺人行实》，《家谱》。

华练字祖泉，号仍湖。流寓河南邓州。诓得先生全稿，又不刊刻，竟视以为田畴货物，各得主先人之所有以为利。庚寅脱馆，以后再无消息。贻选《上朱石君书》，《家乘》。

华纪字竹书，号竹史。有子启昆，字同卿，咸丰初，客梁宋间，尝印《文史通义》数十部分送友人。辛酉，书版毁于匪。启昆有子季真，字小同。光绪乙丑游幕黔皋，丁丑重刻《文史通义》，戊寅竣事，有跋。黔本原跋，《章氏家谱》。适所见《偁山章氏家乘》与名达所得实斋后裔抄来《家谱》颇有不同，兹参用之。

中华民国九年一九二〇浙江图书馆得会稽徐氏抄本《章氏遗书》，铅印行世。冬，日本内藤虎次郎先生所作《章实斋先

生年谱》在《支那学杂志》发表。十一年春，本书初版出版。国人始知章先生。同年秋，刘承干翰怡先生所刻《章氏遗书》亦行世。

附　更正《章实斋年谱》的错误[①]

——胡适给姚竞存的一封信

竞存先生：

谢谢你的指教。

《章实斋年谱》是我在二十多年前试做的。印行之后，我才见刘翰怡先生刻的《章氏遗书》，其中有《庚辛之间亡友传》。那时我就想修正这部年谱。后来一位青年学者姚名达先生把新出的材料加进我的原书，就成了你看见的《章实斋年谱》。那是用胡适姚名达两人的姓名出版的。民国十一年的原版只用我一人的姓名。

我读了你的信，就翻开我的原书，才知道你指出的错误都是姚名达先生修改此书时偶然不小心的错误。我的原谱只有乾隆三年与乾隆七年。中间乾隆四年至六年的记载都是姚君补加的。

乾隆三年之下，“大约旋即回绍兴”一句是姚君加的。又万经全祖望两人的年岁也是姚君加的。万经生于顺治十六年己亥，一六五九到乾隆三年一七三八是八十岁，到乾隆六年一七四一他死时应该是八十三岁。

钱大昕生于雍正六年正月初七日，一七二八年二月十六这是根据王昶作的墓志。乾隆三年钱氏十一岁，是不错的。

赵翼生于雍正五年十月二十二日，一七二七年十二月四日故他比钱大昕只大两个半月。钱氏作《廿二史札记序》，说他比赵氏小二岁，似是误记，也许“二岁”是“二月”的误写。你

① 此据1948年6月12日上海《申报》。

推算赵翼生在雍正四年，是错了一年。姚名达先生大概把雍正五年看错作乾隆五年，故错了十三年。

关于赵翼的生年月日，孙星衍的墓志没有记载。全集附录有《瓯北年谱》，说他生于雍正五年十月二十二日，与《瓯北诗集》卷四四及卷四八所记生日相合。故钱大昕序中说他小两岁，必是错误。此序不曾收在《潜研堂文集》里，故我们没有别本校订这一个“岁”字了。

你读书如此细心，一定还可以校出姚名达先生和我两人更多的错误。姚君现在已作了古人，我要特别谢谢你。

胡适　卅七，五，卅一

据上海东方出版中心1998年出版
之《胡适传记作品全编》本

附　　录

一 《水浒传》考证

一

我的朋友汪原放用新式标点符号把《水浒传》重新点读一遍，由上海亚东图书馆排印出版。这是用新标点来翻印旧书的第一次。我可预料汪君这部书将来一定要成为新式标点符号的实用教本，他在教育上的效能一定比教育部颁行的新式标点符号原案还要大得多。汪君对于这书校读的细心，费的工夫之多，这都是我深知道并且深佩服的；我想这都是读者容易看得出的，不用我细说了。

这部书有一层大长处，就是把金圣叹的评和序都删去了。

金圣叹是十七世纪的一个大怪杰，他能在那个时代大胆宣言，说《水浒》与《史记》、《国策》有同等的文学价值，说施耐庵、董解元与庄周、屈原、司马迁、杜甫在文学史上占同等的位置，说："天下之文章无有出《水浒》右者，天下之格物君子无有出施耐庵先生右者！"这是何等眼光！何等胆气！又如他的序里的一段："夫古人之才，世不相沿，人不相及：

庄周有庄周之才，屈平有屈平之才，降而至于施耐庵有施耐庵之才，董解元有董解元之才。”这种文学眼光，在古人中很不可多得。又如他对他的儿子说：“汝今年始十岁，便以此书《水浒》。相授者，非过有所宠爱，或者教汝之道当如是也。……人生十岁，耳目渐吐，如日在东，光明发挥。如此书，吾即欲禁汝不见，亦岂可得？今知不可相禁，而反出其旧所批释脱然授之汝手。”这种见解，在今日还要吓倒许多老先生与少先生，何况三百年前呢？

但是金圣叹究竟是明末的人。那时代是“选家”最风行的时代；我们读吕用晦的文集，还可想见当时的时文大选家在文人界占的地位。参看《儒林外史》。金圣叹用了当时“选家”评文的眼光来逐句批评《水浒》，遂把一部《水浒》凌迟碎砍，成了一部“十七世纪眉批夹注的白话文范”！例如圣叹最得意的批评是指出景阳冈一段连写十八次“哨棒”，紫石街一段连写十四次“帘子”，和三十八次“笑”。圣叹说这是“草蛇灰线法”！这种机械的文评正是八股选家的流毒，读了不但没有益处，并且养成一种八股式的文学观念，是很有害的。

这部新本《水浒》的好处就在把文法的结构与章法的分段来代替那八股选家的机械的批评。即如第五回瓦官寺一段：

智深走到面前那和尚吃了一惊

金圣叹批道：“写突如其来，只用二笔，两边声势都有。”

跳起身来便道请师兄坐同吃一盏智深提着禅杖道你这两个如何把寺来废了那和尚便道师兄请坐听小僧

圣叹批道：“其语未毕。”

智深睁着眼道你说你说

圣叹批道：“四字气忿如见。”

说在先敝寺……

圣叹批道："说字与上'听小僧'本是接着成句，智深自气忿忿在一边夹着'你说你说'耳。章法奇绝，从古未有。"

现在用新标点符号写出来便成：

智深走到面前，那和尚吃了一惊，跳起身来便道："请师兄坐，同吃一盏。"智深提着禅杖道："你这两个如何把寺来废了！"那和尚便道："师兄请坐，听小僧——"智深睁着眼道："你说！你说！""——说：在先敝寺……"

这样点读，便成一片整段的文章，我们不用加什么恭维施耐庵的评语，读者自然懂得一切忿怒的声口和插入的气话，自然觉得这是很能摹神的叙事；并且觉得这是叙事应有的句法，并不是施耐庵有意要作"章法奇绝，从古未有"的文章。

金圣叹的《水浒》评，不但有八股选家气，还有理学先生气。

圣叹生在明朝末年，正当"清议"与"威权"争胜的时代，东南士气正盛，虽受了许多摧残，终不曾到降服的地步。圣叹后来为了主持清议以至于杀身，他自然是一个赞成清议派的人。故他序《水浒》第一回道：

一部大书七十回将写一百八人……而先写高俅者，盖不写高俅便写一百八人，则是乱自下生也。不写一百八人先写高俅，则是乱自上作也。……高俅来而王进去矣。王进者，何人也？不坠父业，善养母志，盖孝子也。……横求之四海，竖求之百年，而不一得之。不一得之而忽然有之，则当尊之，荣之，长跽事之，——必欲骂之，打之，至于杀之，因逼去之，是何为也？王进去而一百八人来矣。则是高俅来而一百八人来矣。

> 王进去后，更有史进。史者，史也。……记一百八人之事而亦居然谓之史也，何居？从来庶人之议皆史也。庶人则何敢议也？庶人不敢议也。庶人不敢议而又议，何也？天下有道，然后庶人不议也。今则庶人议矣。何用知天下无道？曰，王进去而高俅来矣。

这一段大概不能算是穿凿附会。《水浒传》的著者著书自然有点用意，正如楔子一回中说的："且住！若真个太平无事，今日开书演义，又说着些什么？"他开篇先写一个人人厌恶不肯收留的高俅，从高俅写到王进，再写到史进，再写到一百八人，他著书的意思自然很明白。金圣叹说他要写"乱自上生"，大概是很不错的。圣叹说，"从来庶人之议皆史也"，这一句话很可代表明末清议的精神。黄梨洲的《明夷待访录》说：

> 东汉太学三万人，危言深论，不隐豪强，公卿避其贬议。宋诸生伏阙捶鼓，请起李纲。三代遗风惟此犹为相近。使当日之在朝廷者，以其所非是为非是，将见盗贼奸邪慑心于正气霜雪之下，君安而国可保也。

这种精神是十七世纪的一种特色，黄梨洲与金圣叹都是这种清议运动的代表，故都有这种议论。

但是金圣叹《水浒》评的大毛病也正在这个"史"字上。中国人心里的"史"总脱不了《春秋》笔法"寓褒贬，别善恶"的流毒。金圣叹把《春秋》的"微言大义"用到《水浒》上去，故有许多极迂腐的议论。他以为《水浒传》对于宋江，处处用《春秋》笔法责备他。如第二十一回，宋江杀了阎婆惜之后，逃难出门，临行时"拜辞了父亲，只见宋太公洒泪不已，又分付道，你两个前程万里，休得烦恼"。这本是随便写父子离别，并无深意。金圣叹却说：

无人处却写太公洒泪，有人处便写宋江大哭；冷眼看破，冷笔写成。普天下读书人慎勿谓《水浒》无皮里阳秋也。

下文宋江弟兄“分付大小庄客，早晚殷勤伏侍太公，休教饮食有缺”。这也是无深意的叙述。圣叹偏要说：

人亦有言，“养儿防老”。写宋江分付庄客伏侍太公，亦皮里阳秋之笔也。

这种穿凿的议论实在是文学的障碍。《水浒传》写宋江，并没有责备的意思。看他在三十五回写宋江冒险回家奔丧，在四十一回写宋江再冒险回家搬取老父，何必又在这里用曲笔写宋江的不孝呢？

又如五十三回写宋江破高唐州后，“先传下将令，休得伤害百姓，一面出榜安民，秋毫无犯”。这是照例的刻板文章，有何深意？圣叹偏要说：

如此言，所谓仁义之师也。今强盗而忽用仁义之师，是强盗之权术也。强盗之权术而又书之者，所以深叹当时之官军反不能然也。彼三家村学究不知作史笔法，而遽因此等语过许强盗真有仁义，不亦怪哉？

这种无中生有的主观见解，真正冤枉煞古人！圣叹常骂三家村学究不懂得“作史笔法”，却不知圣叹正为懂得作史笔法太多了，所以他的迂腐气比三家村学究的更可厌！

这部新本的《水浒》把圣叹的总评和夹评一齐删去，使读书的人直接去看《水浒传》，不必去看金圣叹脑子里悬想出来的《水浒》的“作史笔法”；使读书的人自己去研究《水浒》的文学，不必去管十七世纪八股选家的什么“背面铺粉法”和什么“横云断山法”！

二

我既不赞成金圣叹的《水浒》评，我既主张让读书的人自己直接去研究《水浒传》的文字，我现在又拿什么话来做《水浒传》的新序呢？

我最恨中国史家说的什么“作史笔法”，但我却有点“历史癖”；我又最恨人家咬文嚼字的评文，但我却又有点“考据癖”！因为我不幸有点历史癖，故我无论研究什么东西，总喜欢研究他的历史。因为我又不幸有点考据癖，故我常常爱做一点半新不旧的考据。现在我有了这个机会替《水浒传》做一篇新序，我的两种老毛病——历史癖与考据癖——不知不觉的又发作了。

我想《水浒传》是一部奇书，在中国文学史占的地位比《左传》、《史记》还要重大的多；这部书很当得起一个阎若璩来替他做一番考证的工夫，很当得起一个王念孙来替他做一番训诂的工夫。我虽然够不上做这种大事业——只好让将来的学者去做——但我也想努一努力，替将来的“《水浒》专门家”开辟一个新方向，打开一条新道路。

简单一句话，我想替《水浒传》做一点历史的考据。

《水浒传》不是青天白日里从半空中掉下来的，《水浒传》乃是从南宋初年西历十二世纪初年到明朝中叶十五世纪末年这四百年的“梁山泊故事”的结晶——我先说这句武断的话丢在这里，以下的两万字便是这一句话的说明和引证。

我且先说元朝以前的《水浒》故事。

《宋史》二十二，徽宗宣和三年西历1121的本纪说：

淮南盗宋江等犯淮阳军，遣将讨捕，又犯京东、江北，入楚海州界。命知州张叔夜招降之。

又《宋史》三百五十一：

宋江寇京东，侯蒙上书言："江以三十六人横行齐、魏，官军数万无敢抗者，其才必过人。今清溪盗起，不若赦江，使讨方腊以自赎。"

又《宋史》三百五十三：

宋江起河朔，转略十郡，官军莫敢撄其锋。声言将至〔海州〕，张叔夜使间者觇所向，贼径趋海濒，劫巨舟十余，载卤获。于是募死士，得千人，设伏近城，而出轻兵距海诱之战，先匿壮卒海旁，伺兵合，举火焚其舟。贼闻之，皆无斗志。伏兵乘之，擒其副贼。江乃降。

这三条史料可以证明宋江等三十六人都是历史的人物，是北宋末年的大盗。"以三十六人横行齐、魏，官军数万无敢抗者"——看这些话可见宋江等在当时的威名。这种威名传播远近，留传在民间，越传越神奇，遂成一种"梁山泊神话"。我们看宋末遗民龚圣与作《宋江三十六人赞》的自序说：

宋江事见于街谈巷语，不足采著。虽有高如、李嵩辈传写，士大夫亦不见黜，余年少时壮其人，欲存之画赞，以未见信书载事实，不敢轻为。及异时见《东都事略》载侍郎侯蒙传，有书一篇，陈制贼之计云："宋江以三十六人横行河朔、京东，官军数万无敢抗者，其材必有过人。不若赦过招降，使讨方腊，以此自赎，或可平东南之乱。"余然后知江辈真有闻于时者。周密《癸辛杂识续集》上。

我们看这段话，可见（1）南宋民间有一种"宋江故事"流行

于“街谈巷语”之中，(2) 宋元之际已有高如、李嵩一班文人“传写”这种故事，使“士大夫亦不见黜”，(3) 那种故事一定是一种“英雄传奇”，故龚圣与“少年时壮其人，欲存之画赞”。

这种故事的发生与流传久远，决非无因。大概有几种原因：(1) 宋江等确有可以流传民间的事迹与威名；(2) 南宋偏安，中原失陷在异族手里，故当时人有想望英雄的心理；(3) 南宋政治腐败，奸臣暴政使百姓怨恨，北方在异族统治之下受的痛苦更深，故南北民间都养成一种痛恨恶政治恶官吏的心理，由这种心理上生出崇拜草泽英雄的心理。

这种流传民间的“宋江故事”便是《水浒传》的远祖。我们看《宣和遗事》，便可看见一部缩影的“《水浒》故事”。《宣和遗事》记梁山泊好汉的事，共分六段：

(1) 杨志、李进义、后来作卢俊义。林冲、王雄、后来作杨雄。花荣、柴进、张青、徐宁、李应、穆横、关胜、孙立等十二个押送“花石纲”的制使，结义为兄弟。后来杨志在颍州阻雪，缺少旅费，将一口宝刀出卖，遇着一个恶少，口角厮争。杨志杀了那人判决配卫州军城。路上被李进义、林冲等十一人救出去，同上太行山落草。

(2) 北京留守梁师宝差县尉马安国押送十万贯的金珠珍宝上京，为蔡太师上寿，路上被晁盖、吴加亮、刘唐、秦明、阮进、阮通、阮小七、燕青等八人用麻药醉倒，抢去生日礼物。

(3)“生辰纲”的案子，因酒桶上有“酒海花家”的字样，追究到晁盖等八人。幸得郓城县押司宋江报信与晁盖等，使他们连夜逃走。这八人连结了杨志等十二人，同上梁山泊落

草为寇。

（4）晁盖感激宋江的恩义，使刘唐带金钗去酬谢他。宋江把金钗交给娼妓阎婆惜收了，不料被阎婆惜得知来历，那妇人本与吴伟往来，现在更不避宋江。宋江怒起，杀了他们，题反诗在壁上，出门跑了。

（5）官兵来捉宋江，宋江躲在九天玄女庙里。官兵退后，香案上一声响亮，忽有一本天书，上写着三十六人姓名。这三十六人，除上文已见二十人之外，有杜千、张岑、索超、董平都已先上梁山泊了；宋江又带了朱仝、雷横、李逵、戴宗、李海等人上山。那时晁盖已死，吴加亮与李进义为首领。宋江带了天书上山，吴加亮等遂共推宋江为首领。此外还有公孙胜、张顺、武松、呼延绰、鲁智深、史进、石秀等人，共成三十六员。宋江为帅，不在天书内。

（6）宋江等既满三十六人之数，“朝廷无其奈何”，只得出榜招安。后有张叔夜“招诱宋江和那三十六人归顺宋朝，各受武功大夫诰敕，分注诸路巡检使去也。因此三路之寇悉得平定，后遣宋江收方腊，有功，封节度使”。

《宣和遗事》一书，近人因书里的“惇”字缺笔作“惇”字，故定为宋时的刻本。这种考据法用在那“俗文讹字弥望皆是”的民间刻本上去，自然不很适用，不能算是充分的证据。但书中记宋徽宗、钦宗二帝被虏后的事，记载的非常详细，显然是种族之痛最深时的产物。书中采用的材料大都是南宋人的笔记和小说，采的诗也没有刘后村以后的诗。故我们可以断定《宣和遗事》记的梁山泊三十六人的故事一定是南宋时代民间通行的小说。

周密宋末人，元武宗时还在。的《癸辛杂识》载有龚圣与的

《三十六人赞》。三十六人的姓名，大致与《宣和遗事》相同，只有吴加亮改作吴用，李进义改作卢俊义，阮进改为阮小二，李海改为李俊，王雄改为杨雄：这都与《水浒传》更接近了。此外周密记的，少了公孙胜、林冲、张岑、杜千四人，换上宋江、解珍、解宝、张横四人，《宣和遗事》有张横，又写作李横，但不在天书三十六人之数。也更与《水浒》接近了。

龚圣与的《三十六人赞》里全无事实，只在那些“绰号”的字面上做文章，故没有考据材料的价值。但他那篇自序却极有价值。序的上半——引见上文——可以证明宋元之际有李嵩、高如等人“传写”梁山泊故事，可见当时除《宣和遗事》之外一定还有许多更详细的水浒故事。序的下半很称赞宋江，说他“识性超卓，有过人者”；又说：

> 盗跖与江，与之“盗”名而不辞，躬履“盗”迹而不讳者也。岂若世之乱臣贼子畏影而自走，所为近在一身而其祸未尝不流四海？

这明明是说“奸人政客不如强盗”了！再看他那些赞的口气，都有希望草泽英雄出来重扶宋室的意思。如九文龙史进赞：“龙数肖九，汝有九文；盍从东皇，驾五色云？”如小李广花荣赞：“中心慕汉，夺马而归；汝能慕广，何忧数奇？”这都是当时宋遗民的故国之思的表现。又看周密的跋语：

> 此皆群盗之靡耳，圣与既各为之赞，又从而序论之，何哉？太史公序游侠而进奸雄，不免后世之讥。然**其首著胜、广于列传，且为项羽作本纪，其意亦深矣。识者当能辨之**。

这是老实希望当时的草泽英雄出来推翻异族政府的话。**这便是元朝“水浒故事”所以非常发达的原因**。后来长江南北各

处的群雄起兵，不上二十年，遂把人类有历史以来最强横的民族的帝国打破，遂恢复汉族的中国。这里面虽有许多原因，但我们读了龚圣与、周密的议论，可以知道水浒故事的发达与传播也许是汉族光复的一个重要原因哩。

三

元朝水浒故事非常发达，这是万无可疑的事。元曲里的许多水浒戏便是铁证。但我们细细研究元曲里的水浒戏，又可以断定元朝的水浒故事决不是现在的《水浒传》；又可以断定那时代决不能产生现在的《水浒传》。

元朝戏曲里演述梁山泊好汉的故事的，也不知有多少种。依我们所知，至少有下列各种：

1　高文秀的　◉《黑旋风双献功》《录鬼簿》作《双献头》。
2　又　《黑旋风乔教学》
3　又　《黑旋风借尸还魂》
4　又　《黑旋风斗鸡会》
5　又　《黑旋风诗酒丽春园》
6　又　《黑旋风穷风月》
7　又　《黑旋风大闹牡丹园》
8　又　《黑旋风敷演刘耍和》(4)至(8)五种，《涵虚子》皆无黑旋风三字，今据暖红室新刻的钟嗣成《录鬼簿》为准。
9　杨显之的　《黑旋风乔断案》
10　康进之的　◉《梁山泊黑旋风负荆》
11　又　《黑旋风老收心》

12　红字李二的　《板踏儿黑旋风》《涵虚子》无下三字。
13　又　《折担儿武松打虎》
14　又　《病杨雄》
15　李文蔚的　◉《同乐院燕青博鱼》《录鬼簿》上三字作"报冤台"，博字作"扑"，今据《元曲选》。
16　又　《燕青射雁》
17　李致远的　◉《都孔目风雨还牢末》
18　无名氏的　◉《争报恩三虎下山》
19　又　《张顺水里报怨》

以上关于梁山泊好汉的戏目十九种，是参考《元曲选》、《涵虚子》《元曲选》卷首附录的。和《录鬼簿》原书有序，年代为至顺元年，当西历1330年；又有题词，年代为至正庚子，当西历1360年。三部书辑成的。不幸这十九种中，只有那加◉的五种现在还保存在臧晋叔的《元曲选》里，下文详说。其余十四种现在都不传了。

但我们从这些戏名里，也就可以推知许多事实出来：第一，元人戏剧里的李逵黑旋风一定不是《水浒传》里的李逵。细看这个李逵，他居然能"乔教学"，能"乔断案"，能"穷风月"，能玩"诗酒丽春园"！这可见当时的李逵一定是一个很滑稽的脚色，略像萧士比亚戏剧里的弗斯大夫 Falstaff——有时在战场上呕人，有时在脂粉队里使人笑死。至于"借尸还魂"，"敷演刘耍和"，"大闹牡丹园"，"老收心"等等事，更是《水浒传》的李逵所没有的了。第二，元曲里的燕青，也不是后来《水浒传》的燕青："博鱼"和"射雁"，都不是《水浒传》里的事实。《水浒》有燕青射鹊一事，或是受了"射雁"的暗示的。第三，《水浒》只有病关索杨雄，并没"病杨雄"的话，可

见元曲的杨雄也和《水浒》的杨雄不同。

现在我们再看那五本保存的梁山泊戏，更可看出元曲的梁山泊好汉和《水浒传》的梁山泊好汉大不相同的地方了。我们先叙这五本戏的内容：

(1)《黑旋风双献功》。宋江的朋友孙孔目带了妻子郭念儿，上泰安神州去烧香，因路上有强盗，故来问宋江借一个护臂的人。李逵自请要去，宋江就派他去。郭念儿和一个白衙内有奸，约好了在路上一家店里相会，各唱一句暗号，一同逃走了。孙孔目丢了妻子，到衙门里告状，不料反被监在牢里。李逵扮做庄家呆后生，买通牢子，进监送饭，用蒙汗药醉倒牢子，救出孙孔目；又扮做祗候，偷进衙门，杀了白衙内和郭念儿，带了两颗人头上山献功。

(2)《李逵负荆》。梁山泊附近一个杏花庄上，有一个卖酒的王林，他有一女名叫满堂娇。一日，有匪人宋刚和鲁智恩，假冒宋江和鲁智深的名字，到王林酒店里，抢去满堂娇。那日李逵酒醉了，也来王林家，问知此事，心头大怒，赶上梁山泊，和宋江、鲁智深大闹。后来他们三人立下军令状，下山到王林家，叫王林自己质对。王林才知道他女儿不是宋江们抢去的。李逵惭愧，负荆上山请罪，宋江令他下山把宋刚、鲁智恩捉来将功赎罪。

(3)《燕青博鱼》。梁山泊第十五个头领燕青因误了限期，被宋江杖责六十，气坏了两只眼睛，下山求医，遇着卷毛虎燕顺把两眼医好，两人结为弟兄。燕顺在家因为与哥哥燕和嫂嫂王腊梅不和，一气跑了。燕和夫妻有一天在同乐院游春，恰好燕青因无钱使用，在那里博鱼。燕和爱燕青气力大，认他做兄弟，带回家同住。王腊梅与杨衙内有奸，被燕青撞破。

杨衙内倚仗威势，反诬害燕和、燕青持刀杀人，把他们收在监里。燕青劫牢走出，追兵赶来，幸遇燕顺搭救，捉了奸夫淫妇，同上梁山泊。

（4）《还牢末》。史进、刘唐在东平府做都头。宋江派李逵下山请他们入伙，李逵在路上打死了人，捉到官，幸亏李孔目救护，定为误伤人命，免了死罪。李逵感恩，送了一对匾金环给李孔目。不料李孔目的妾萧娥与赵令史有奸，拿了金环到官出首，说李孔目私通强盗，问成死罪。刘唐与李孔目有旧仇，故极力虐待他，甚至于收受萧娥的银子，把李孔目吊死。李孔目死而复苏，恰好李逵赶到，用宋江的书信招安了刘唐、史进，救了李孔目，杀了奸夫淫妇，一同上山。

（5）《争报恩》。关胜、徐宁、花荣三个人先后下山打探军情。济州通判赵士谦带了家眷上任，因道路难行，把家眷留在权家店，自己先上任。他的正妻李千娇是很贤德的，他的妾王腊梅与丁都管有奸。有一天，关胜因无盘缠在权家店卖狗肉，因口角打倒丁都管，李千娇出来看，见关胜英雄，认他做兄弟。关胜走后，徐宁晚间也到权家店，在赵通判的家眷住屋的稍房里偷睡，撞破丁都管和王腊梅的奸情，被他们认做贼，幸得李千娇见徐宁英雄，认他做兄弟，放他走了。又一天晚间，李千娇在花园里烧香，恰好花荣躲在园里，听见李千娇烧第三炷香“愿天下好男子休遭罗网之灾”，花荣心里感动，向前相见。李千娇见他英雄，也认他做兄弟。不料此时丁都管和王腊梅走过门外，听见花荣说话，遂把赵通判喊来。赵通判推门进来，花荣拔刀逃出，砍伤他的臂膊。王腊梅咬定李千娇有奸，告到官衙，问成死罪。关胜、徐宁、花荣三人得信，赶下山来，劫了法场，救了李千娇，杀了奸夫

淫妇，使赵通判夫妻和合。

我们研究这五本戏，可得两个大结论：

第一，元朝的梁山泊好汉戏都有一种很通行的“梁山泊故事”作共同的底本。我们可看这五本戏共同的梁山泊背景：

（1）《双献功》里的宋江说：“某姓宋，名江，字公明，绰号及时雨者是也。幼年曾为郓城县把笔司吏，因带酒杀了阎婆惜，被告到官，脊杖六十，迭配江州牢城。因打此梁山经过，有我八拜交的哥哥晁盖知某有难，领喽罗下山，将解人打死，救某上山，就让我坐第二把交椅。哥哥晁盖三打祝家庄身亡，众兄弟拜某为头领。某聚三十六大伙，七十二小伙，半垓来喽罗。寨名水浒，泊号梁山；纵横河港一千条，四下方圆八百里；东连大海，西接济阳，南通巨野、金乡，北靠青、齐、兖、郓。……”

（2）《李逵负荆》里的宋江自白有“杏黄旗上七个字：替天行道救生民”的话。其余略同上。又王林也说，“你山上头领都是替天行道的好汉。……老汉在这里多亏了头领哥哥照顾老汉”。

（3）《燕青博鱼》里，宋江自白与《双献功》大略相同，但有“人号顺天呼保义”的话，又叙杀阎婆惜事也更详细：有“因带酒杀了阎婆惜，一脚踢翻烛台，延烧了官房”一事。又说“晁盖三打祝家庄，中箭身亡”。

（4）《还牢末》里，宋江自叙有“我平日度量宽洪，但有不得已的好汉，见了我时，便助他些钱物，因此天下人都叫我做及时雨宋公明”的话。其余与《双献功》略同，但无“三十六大伙，七十二小伙”的话。

（5）《争报恩》里，宋江自叙词：“只因误杀阎婆惜，逃

出郓州城，占下了八百里梁山泊，搭造起百十座水兵营。忠义堂高搠杏黄旗一面，上写着‘替天行道宋公明’。聚义的三十六个英雄汉，那一个不应天上恶魔星?”这一段只说三十六人，又有“应天上恶魔星”的话，与《宣和遗事》说的天书相同。

看这五条，可知元曲里的梁山泊大致相同，大概同是根据于一种人人皆知的“梁山泊故事”。这时代的“梁山泊故事”有可以推知的几点：(1)宋江的历史，小节细目虽互有详略的不同，但大纲已渐渐固定，成为人人皆知的故事。(2)《宣和遗事》的三十六人，到元朝渐渐变成了“三十六大伙，七十二小伙”，已加到百零八人了。(3)梁山泊的声势越传越张大，到元朝时便成了“纵横河港一千条，四下方圆八百里”的水浒了。(4)最重要的一点是元朝的梁山泊强盗渐渐变成了“仁义”的英雄。元初龚圣与自序作赞的意思，有“将使一归于正，义勇不相戾，此诗人忠厚之心也”的话，那不过是希望的话。他称赞宋江等，只能说他们“名号既不僭侈，名称俨然，犹循故辙”；这是说他们老老实实的做“盗贼”，不敢称王称帝。龚圣与又说宋江等“与之盗名而不辞，躬履盗迹而不讳”。到了后来，梁山泊渐渐变成了“替天行道救生民”的忠义堂了！这一变非同小可。把“替天行道救生民”的招牌送给梁山泊，这是水浒故事的一大变化，既可表示元朝民间的心理，又暗中规定了后来《水浒传》的性质。

这是元曲里共同的梁山泊背景。

第二，元曲演梁山泊故事，虽有一个共同的背景，但这个共同之点只限于那粗枝大叶的梁山泊略史。此外，那些好汉的个人历史，性情，事业，当时还没有固定的本子，故当

时的戏曲家可以自由想像，自由描写。上条写的是“同”，这条写的是“异”。我们看他们的“异”处，方才懂得当时文学家的创造力。懂得当时文学家创造力的薄弱，方才可以了解《水浒传》著者的创造力的伟大无比。

我们可先看元曲家创造出来的李逵。李逵在《宣和遗事》里并没有什么描写，后来不知怎样竟成了元曲里最时髦的一个脚色！上文记的十九种元曲里，竟有十二种是用黑旋风做主人翁的，《还牢末》一名《李山儿生死报恩人》，也可算是李逵的戏。高文秀一个人编了八本李逵的戏，可谓“黑旋风专门家”了！大概李逵这个“脚色”大半是高文秀的想像力创造出来的，正如Falstaff是萧士比亚创造出来的。高文秀写李逵的形状道：

> 我这里见客人将礼数迎，把我这两只手插定。哥也，他见我这威凛凛的身似碑亭，他可惯听我这莽壮声？唬他一个痴挣，唬得他荆棘律的胆战心惊！

又说：

> 你这般茜红巾，腥衲袄，干红褡膊，腿绷护膝，八答麻鞋，恰便似那烟薰的子路，黑染的金刚。休道是白日里，夜晚间揣摸着你呵，也不是个好人。

又写他的性情道：

> 我从来个路见不平，爱与人当道撅坑。我喝一喝，骨都都海波腾！撼一撼，赤力力山岳崩！但恼着我黑脸的爹爹，和他做场的歹斗，翻过来落可便吊盘的煎饼！

但高文秀的《双献功》里的李逵，实在太精细了，不像那卤莽粗豪的黑汉。看他一见孙孔目的妻子便知他不是“儿女夫妻”；看他假扮庄家后生，送饭进监；看他偷下蒙汗药，麻倒

牢子；看他假扮祗候，混进官衙：这岂是那卤莽粗疏的黑旋风吗？至于康进之的《李逵负荆》，写李逵醉时情状，竟是一个细腻风流的词人了！你听李逵唱：

> 饮兴难酬，醉魂依旧。寻村酒，恰问罢王留。王留道，兀那里人家有！可正是清明时候，却言风雨替花愁。和风渐起，暮雨初收。俺则见杨柳半藏沽酒市，桃花深映钓鱼舟。更和这碧粼粼春水波纹绉，有往来社燕，远近沙鸥。
>
> （人道我梁山泊无有景致，俺打那厮的嘴！）
>
> 俺这里雾锁着青山秀，烟罩定绿杨洲。（那桃树上一个黄莺儿将那桃花瓣儿啗呵，啗呵，啗的下来，落在水中，——是好看也！我曾听的谁说来？我试想咱。……哦！想起来了也！俺学究哥哥道来。）他道是轻薄桃花逐水流。（俺绰起这桃花瓣儿来，我试看咱。好红红的桃花瓣儿！〔笑科〕你看我好黑指头也！）恰便是粉衬的这胭脂透！（可惜了你这瓣儿！俺放你趁那一般的瓣儿去！我与你赶，与你赶！贪赶桃花瓣儿。）早来到这草桥店垂杨的渡口。（不中，则怕误了俺哥哥的将令。我索回去也。……）待不吃呵，又被这酒旗儿将我来相迤逗。他，他，他舞东风在曲律杆头！

这一段，写的何尝不美？但这可是那杀人不眨眼的黑旋风的心理吗？

我们看高文秀与康进之的李逵，便可知道当时的戏曲家对于梁山泊好汉的性情人格的描写还没有到固定的时候，还在极自由的时代：你造你的李逵，他造他的李逵；你造一本李逵《乔教学》，他便造一本李逵《乔断案》；你形容李逵的

精细机警，他描写李逵的细腻风流。这是人物描写一方面的互异处。

再看这些好汉的历史与事业。这十三本李逵戏的事实，上不依《宣和遗事》，下不合《水浒传》，上文已说过了。再看李文蔚写燕青是梁山泊第十五个头领，他占的地位很重要，《宣和遗事》说燕青是劫“生辰纲”的八人之一，他的位置自然应该不低。后来《水浒传》里把燕青派作卢俊义的家人，便完全不同了。燕青下山遇着燕顺弟兄，大概也是自由想像出来的事实。李文蔚写燕顺也比《水浒传》里的燕顺重要得多。最可怪的是《还牢末》里写的刘唐和史进两人。《水浒传》写史进最早，写他的为人也极可爱。《还牢末》写史进是东平府的一个都头，毫无可取的技能；写宋江招安史进乃在晁盖身死之后，也和《水浒》不同。刘唐在《宣和遗事》里是劫“生辰纲”的八人之一，与《水浒》相同。《还牢末》里的刘唐竟是一个挟私怨谋害好人的小人，还比不上《水浒传》的董超、薛霸！萧娥送了刘唐两锭银子，要他把李孔目吊死，刘唐答应了；萧娥走后，刘唐自言自语道：

> 要活的难，要死的可容易。那李孔目如今是我手里物事，搓的圆，捏的扁。拼得将他盆吊死了，一来，赚他几个银子使用；二来，也偿了我平生心愿。我且吃杯酒去，再来下手，不为迟哩。

这种写法，可见当时的戏曲家叙述梁山泊好汉的事迹，大可随意构造；并且可见这些文人对于梁山泊上人物都还没有一贯的、明白的见解。

以上我们研究元曲里的水浒戏，可得四条结论：

（1）元朝是“水浒故事”发达的时代。这八九十年中，产

生了无数“水浒故事”。

（2）元朝的“水浒故事”的中心部分——宋江上山的历史，山寨的组织和性质——大致都相同。

（3）除了那一部分之外，元朝的水浒故事还正在自由创造的时代：各位好汉的历史可以自由捏造，他们的性情品格的描写也极自由。

（4）元朝文人对于梁山泊好汉的见解很浅薄平庸，他们描写人物的本领很薄弱。

从这四条上，我们又可得两条总结论：

（甲）元朝只有一个雏形的水浒故事和一些草创的水浒人物，但没有《水浒传》。

（乙）元朝文学家的文学技术，程度很幼稚，决不能产生我们现有的《水浒传》。

附注我从前也看错了元人的文学在中国文学史上的位置。近年我研究元代的文学，才知道元人的文学程度实在很幼稚，才知道元代只是白话文学的草创时代，决不是白话文学的成人时代。即如关汉卿、马致远两位最大的元代文豪，他们的文学技术与文学意境都脱不了“幼稚”的批评。故我近来深信《水浒》、《西游》、《三国》都不是元代的产物。这是文学史上一大问题，此处不能细说，我将来别有专论。

四

以上是研究从南宋到元末的水浒故事。我们既然断定元朝还没有《水浒传》，也做不出《水浒传》，那么，《水浒传》究竟是什么时代的什么人做的呢？

《水浒传》究竟是谁做的？这个问题至今无人能够下一个确定的答案。明人郎瑛《七修类稿》说："《三国》、《宋江》二书乃杭人罗贯中所编。"但郎氏又说他曾见一本，上刻"钱塘施耐庵"作的。清人周亮工《书影》说："《水浒传》相传为洪武初越人罗贯中作，又传为元人施耐庵作。田叔禾《西湖游览志》又云，此书出宋人笔。近日金圣叹自七十回之后，断为罗贯中所续，极口诋罗，复伪为施序于前，此书遂为施有矣。"田叔禾即田汝成，是嘉靖五年的进士。他说《水浒传》是宋人做的，这话自然不值得一驳。郎瑛死于嘉靖末年，那时还无人断定《水浒》的作者是谁。周亮工生于万历四十年1612，死于康熙十一年1672，正与金圣叹同时。他说，《水浒》前七十回断为施耐庵的是从金圣叹起的；圣叹以前，或说施，或说罗，还没有人下一种断定。

圣叹删去七十回以后，断为罗贯中的，圣叹自说是根据"古本"。我们现在须先研究圣叹评本以前《水浒传》有些什么本子。

明人沈德符的《野获编》说："武定侯郭勋，在世宗朝，号好文多艺。今新安所刻《水浒传》善本，即其家所传，前有汪大函序，托名天都外臣者。"周亮工《书影》又说："故老传闻，罗氏《水浒传》一百回，各以妖异语冠其首，嘉靖时，郭武定重刻其书，削其致语，独存本传。"据此，嘉靖郭本是《水浒传》的第一次"善本"，是有一百回的。

再看李贽的《忠义水浒传序》：

> 《水浒传》者，发愤之作也。……施、罗二公身在元，心在宋，虽生元日，实愤宋事。是故愤二帝之北狩，则称大破辽以泄其愤；愤南渡之苟安，则称灭方腊以泄

其愤。敢问泄愤者谁乎？则前日啸聚水浒之强人也，欲不谓之忠义，不可也。是故施、罗二公传《水浒》，而复以忠义名其传焉。……宋公明者，身居水浒之中，心在朝廷之上，一意招安，专图报国，卒致于犯大难，成大功，服毒自缢，同死而不辞。……最后南征方腊，一百单八人者阵亡已过半矣。又智深坐化于六和，燕青涕泣而辞主，二童就计于混江。《焚书》卷三。

李贽是嘉靖万历时代的人，与郭武定刻《水浒传》的时候相去很近，他这篇序说的《水浒传》一定是郭本《水浒》。我们看了这篇序，可以断定明代的《水浒传》是有一百回的；是有招安以后，“破辽”，“平方腊”，“宋江服毒自尽”，“鲁智深坐化”等事的；我们又可以知道明朝嘉靖、万历时代的人也不能断定《水浒传》是施耐庵做的，还是罗贯中做的。

到了金圣叹，他方才把前七十回定为施耐庵的《水浒》，又把七十回以后，招安平方腊等事，都定为罗贯中续做的《续水浒传》。圣叹批第七十回说：“后世乃复削去此节，盛夸招安，务令罪归朝廷而功归强盗，甚且至于裒然以忠义二字冠其端，抑何其好犯上作乱至于如是之甚也！”据此可见明代所传的《忠义水浒传》是没有卢俊义的一梦的。圣叹断定《水浒》只有七十回，而骂罗贯中为狗尾续貂。他说：“古本《水浒》如此，俗本妄肆改窜，真所谓愚而好自用也。”我们对于他这个断定，可有两种态度：（1）可信金圣叹确有一种古本；（2）不信他得有古本，并且疑心他自己假托古本，“妄肆窜改”，称真本为俗本，自己的改本为古本。

第一种假设——认金圣叹真有古本作校改的底子——自然是很难证实的。我的朋友钱玄同先生说：“金圣叹实在喜欢

乱改古书。近人刘世珩校刊关、王原本《西厢》，我拿来和金批本一对，竟变成两部书。……以此例彼，则《水浒》经老金批校，实在有点难信了。”钱先生希望得着一部明板的《水浒》，拿来考证《水浒》的真相。据我个人看来，即使我们得着一部明板《水浒》,至多也不过是嘉靖朝郭武定的一百回本，就是金圣叹指为“俗本”的，究竟我们还无从断定金圣叹有无“真古本”。但第二种假设——金圣叹假托古本，窜改原本——更不能充分成立。金圣叹若要窜改《水浒》，尽可自由删改，并没有假托古本的必要。他武断《西厢》的后四折为续作，并没有假托古本，又何必假托一部古本的《水浒传》呢？大概文学的技术进步时，后人对于前人的文章往往有不能满意的地方。元人做戏曲是匆匆忙忙的做了应戏台上之用的，故元曲实在多有太潦草、太疏忽的地方，难怪明人往往大加修饰，大加窜改。况且元曲刻本在当时本来极不完备：最下的本子仅有曲文，无有科白，如日本西京帝国大学影印的《元曲三十种》；稍好的本子虽有科白，但不完全，如“付末上见外云云了”，“旦引徕上，外分付云云了”，如董授经君影印的《十段锦》；最完好的本子如臧晋叔的《元曲选》，大概都是已经明朝人大加补足修饰的了。此项曲本，既非“圣贤经传”，并且实有修改的必要，故我们可以断定现在所有的元曲，除了西京的三十种之外，没有一种不曾经明人修改的。《西厢》的改窜，并不起于金圣叹，到圣叹时《西厢》已不知修改了多少次了。周宪王、王世贞、徐渭都有改本，远在圣叹之前，这是我们知道的。此如李渔改《琵琶记》的《描容》一出，未必没有胜过原作的地方。我们现在看见刘刻的《西厢》原本与金评本不同，就疑心全是圣叹改了的，这未免太冤枉圣叹

了。在明朝文人中，圣叹要算是最小心的人。他有武断的毛病，他又有错评的毛病。但他有一种长处，就是不敢抹杀原本。即以《西厢》而论，他不知道元人戏曲的见解远不如明末人的高超，故他武断后四出为后人续的。这是他的大错。但他终不因此就把后四出都删去了，这是他的谨慎处。他评《水浒传》也是如此。我在第一节已指出了他的武断和误解的毛病。但明朝人改小说戏曲向来没有假托古本的必要。况且圣叹引据古本不但用在百回本与七十回本之争，又用在无数字句小不同的地方。以圣叹的才气，改窜一两个字，改换一两句，何须假托什么古本？他改《左传》的句读，尚且不须依傍古人，何况《水浒传》呢？因此我们可以假定他确有一种七十回的《水浒》本子。

我对于"《水浒》是谁做的"这个问题，颇曾虚心研究，虽不能说有了最满意的解决，我却有点意见，比较的可算得这个问题的一个可用的答案。我的答案是：

（1）金圣叹没有假托古本的必要。他用的底本大概是一种七十回的本子。

（2）明朝有三种《水浒传》：第一种是一百回本，第二种是七十回本，第三种又是一百回本。

（3）第一种一百回本是原本，七十回本是改本。后来又有人用七十回本来删改百回本的原本，遂成一种新百回本。

（4）一百回本的原本是明初人做的，也许是罗贯中做的。罗贯中是元末明初的人，《涵虚子》记的元曲里有他的《龙虎风云会》杂剧。

（5）七十回本是明朝中叶的人重做的，也许是施耐庵做的。

（6）施耐庵不知是什么人，但决不是元朝人。也许是明朝文人的假名，并没有这个人。

这六条假设，我且一一解说于下：

（1）金圣叹没有假托古本的必要，上文已说过了，我们可以承认圣叹家藏的本子是一种七十回本。

（2）明朝有三种《水浒传》。第一种是《水浒》的原本，是一百回的。周亮工说“故老传闻，罗氏《水浒传》一百回，各以妖异语冠其首”，即是此本。第二种是七十回本，大概金圣叹的“贯华堂古本”即是此本。第三种是一百回本，是有招安以后“征四寇”等事的，亦名《忠义水浒传》。李贽的序可为证。周亮工又说，“嘉靖时，郭武定重刻其书，削其致语，独存本传”，当即是此本。说见下条。

（3）第一种百回本是《水浒传》的原本。我细细研究元朝到明初的人做的关于梁山泊好汉的故事与戏曲，敢断定明朝初年决不能产生现有七十回本的《水浒传》。自从《宣和遗事》到周宪王，这二百多年中，至少有三十种关于梁山泊的书，其中保存到于今的，约有十种。照这十种左右的书看来，那时代文学的见解、意境、技术，没有一样不是在草创的时期的，没有一样不是在幼稚的时期的。且不论元人做的关于水浒的戏曲。周宪王死在明开国后七十年，他做杂剧该在建文、永乐的时代，总算“晚”了。但他的《豹子和尚自还俗》与《黑旋风仗义疏财》两种杂剧，固然远胜于元曲里《还牢末》与《争报恩》等等水浒戏，但还是很缺乏超脱的意境和文学的技术。这两种，现在董授经君刻的《杂剧十段锦》内。故我觉得周亮工说的“故老传闻，罗氏《水浒传》一百回，各以妖异语冠其首”的话，大概是可以相信的。周氏又说：“嘉靖时，

郭武定重刻其书，削其致语，独存本传。”大概这种一百回本的《水浒传》原来一定是很幼稚的。

但我们又可以知道《水浒传》的原本是有招安以后的事的。何以见得呢？因为这种见解和宋元至明初的梁山泊故事最相接近。我们可举几个例。《宣和遗事》说：“那三十六人归顺宋朝，各受武功大夫诰敕，分注诸路巡检使去也。因此三路之寇悉得平定。后遣宋江收方腊有功，封节度使。”元代宋遗民周密与龚圣与论宋江三十六人也都希望草泽英雄为国家出力。不但宋元人如此，明初周宪王的《黑旋风仗义疏财》杂剧大概是改正元人的原本的。也说张叔夜出榜招安，宋江弟兄受了招安，做了巡检，随张叔夜征方腊，李逵生擒方腊。这戏中有一段很可注意：

> （李撇古）今日闻得朝廷出榜招安，正欲上山报知众位首领自首出来替国家出力，为官受禄，不想途次遇见。不知两位哥哥怎生主意？
>
> （李逵）俺山中快乐，风高放火，月黑杀人，论秤分金银，换套穿衣服；千自由，百自在，可不强似这小官受人的气！俺们怎肯受这招安也？
>
> （李撇古）你两个哥哥差见了。……你这三十六个好汉都是有本事有胆量的，平日以忠义为主。何不因这机会出来首官，与官里出些气力，南征北讨，得了功劳，做个大官，……不强似你在牛皮帐里每日杀人，又不安稳，那贼名儿几时脱得？

这虽是帝室贵族的话，但这种话与上文引的宋元人的水浒见解是很一致的。因此我们可以知道《水浒》的百回本原本一定有招安以后的事。看下文论《征四寇》一段。

这是第一种百回本，可叫做原百回本。我们又知道明朝嘉靖以后最通行的《水浒传》是《忠义水浒传》，也是一种有招安以后事的百回本。这是无可疑的。据周亮工说，这个百回本是郭武定删改那每回“各以妖异语冠其首”的原本而成的。这话大概可信。沈德符《野获编》称郭本为“《水浒》善本”，便是一证。这一种可叫做新百回本。

大概读者都可以承认这两种百回本是有的了。现在难解决的问题就是那七十回本的时代。

有人说，那七十回本是金圣叹假托的，其实并无此本。这一说，我已讨论过了，我以为金圣叹无假托古本的必要，他确有一种七十回本。

又有人说，近人沈子培曾见明刻的《水浒传》，和圣叹批本多不相同，可见现在的七十回本《水浒传》是圣叹窜改百回本而成的；若不是圣叹删改的，一定是明朝末年人删改的。依这一说，七十回本应该在新百回本之后。

这一说，我也不相信。我想《水浒传》被圣叹删改的小地方，大概不免。但我想圣叹在前七十回大概没有什么大窜改的地方。圣叹既然根据他的“古本”来删去了七十回以后的《水浒》，又根据“古本”来改正了许多地方，五十回以后更多。——他既然处处拿“古本”作根据，他必不会有了大窜改而不引据“古本”。况且那时代通行的《水浒传》是新百回本的《忠义水浒传》，若圣叹大改了前七十回，岂不容易被人看出？况且周亮工与圣叹同时，也只说“近日金圣叹自七十回之后断为罗贯中所续，极口诋罗”，且不说圣叹有大窜改之处。如此看来，可见圣叹对于新百回本的前七十回，除了他注明古本与俗本不同之处之外，大概没有什么大窜改的地方。

我且举一个证据。雁宕山樵的《水浒后传》是清初做的，那时圣叹评本还不曾很通行，故他依据的《水浒传》还是百回本的《忠义水浒传》。这书屡次提到"前传"的事，凡是七十回以前的事，没有一处不与圣叹评本相符。最明白的例如说燕青是天巧星，如说阮小七是天败星，位在第三十一，如说李俊在石碣天文上位次在二十六，如说史进位列天罡星数，都与圣叹本毫无差异。此书证据极多，我不能遍举了。可见石碣天文以前的《忠义水浒传》与圣叹的七十回本没有大不同的地方。

我们虽不曾见《忠义水浒传》是什么样子的，但我们可以推知坊间现行的《续水浒传》——又名《征四寇》，不是《荡寇志》；《荡寇志》是道光年间人做的——一定与原百回本和新百回本都有很重要的关系。这部《征四寇》确是一部古书，很可考出原百回本和《忠义水浒传》后面小半部是个什么样子。(1)李贽《忠义水浒传》序记的事实，如大破辽，灭方腊，宋江服毒，南征方腊时百八人阵亡过半，智深坐化于六和，燕青涕泣而辞主，二童就计于混江，都是《征四寇》里的事实。(2)《征四寇》里有李逵在寿张县坐衙断案一段事，第三回。当是根据元曲《黑旋风乔断案》的；又有李逵在刘太公庄上捉假宋江负荆请罪的事，第二回。是从元曲《李逵负荆》脱胎出来的；又有《燕青射雁》的事，第十七回。当是从元曲《燕青射雁》出来的；又有李逵在井里通到斗鸡村，遇着仙翁的事，二十五回。当是依据元曲《黑旋风斗鸡会》的。看这些事实，可见《征四寇》和元曲的《水浒》戏很接近。(3)最重要的是《征四寇》叙东京八十万禁军教头王庆遭高俅陷害，迭配淮西，后来造反称王的事。二十九至三十一回。这个王庆明明是《水浒传》今本里的王进。王庆是"四寇"之一；四寇是

辽、田虎、王庆、方腊；“四寇”之名来源很早，《宣和遗事》说宋江等平定“三路之寇”，后来又收方腊，可见“四寇”之说起于《宣和遗事》。但李贽作序时，只说“大破辽”与“灭方腊”两事；清初人做的《水浒后传》屡说“征服大辽，剿除方腊”，但无一次说到田虎、王庆的事。可见新百回本已无四寇，仅有二寇。我研究新百回本删去二寇的原因，忽然明白《征四寇》这部书乃是原百回本的下半部。《征四寇》现存四十九回，与圣叹说的三十回不合。我试删去征田虎及征王庆的二十回，恰存二十九回；第一回之前显然还有硬删去的一回；合起来恰是三十回。田虎一大段不知为什么删去，但我看王庆一段的删去明是因为王庆已变了王进，移在全书的第一回，故此一大段不能存在。这是《征四寇》为原百回本的剩余的第一证据。（4）《征四寇》每回之前有一首荒谬不通的诗，周亮工说的“各以妖异语冠其首”，大概即根本于此。这是第二证据。（5）《征四寇》的文学的技术和见解，确与元朝人的文学的技术和见解相像。更可断定这书是原百回本的一部分。若新百回本还是这样幼稚，决不能得晚明那班名士如李贽、袁宏道等。那样钦佩。这是第三证据。

以上我主张（1）新百回本的前七十回与今本七十回没有什么大不同的地方；（2）新百回本的后三十回确与原百回本的后半部大不同，可见新百回本确已经过一回大改窜了。新百回本是嘉靖时代刻的，郎瑛著书也在嘉靖年间，他已见有施、罗两本。况且李贽在万历时作《水浒序》又混称“施、罗两公”。若七十回本出在明末，李贽决没有合称施、罗的必要。因此我想嘉靖时初刻的新百回本已是两种本子合起来的：一种是七十回本，一种是原百回本的后半。因为这新百回本《忠

义水浒传》。是两种本子合起来的，故嘉靖以后人混称施、罗两公，故金圣叹敢断定七十回以前为施本，七十回以后为罗本。

因此，我假定七十回本是嘉靖郭本以前的改本。大概明朝中叶时期，——当弘治、正德的时候，——文学的见解与技术都有进步，故不满意于那幼稚的《水浒》百回原本。况且那时又是个人主义的文学发达的时代。李梦阳、康海、王九思、祝允明、唐寅一班人都是不满意于政府的，都是不满意于当时社会的。故我推想七十回本是弘治、正德时代的出产品。这书大概略本那原百回本，重新改做一番，删去招安以后的事；一切人物的描写，事实的叙述，大概都有许多更改原本之处。如王庆改为王进，移在全书之首，又写他始终不肯落草，便是一例。若原百回本果是像《征四寇》那样幼稚，这七十回本简直不是改本，竟可称是创作了。

这个七十回本是明朝第二种《水浒传》。我们推想此书初出时必定不能使多数读者领会，当时人大概以为这七十回是一种不完全的本子，郭勋是一个贵族，又是一个奸臣，故更不喜欢这七十回本。因此，我猜想郭刻的百回的"《水浒》善本"大概是用这七十回本来修改原百回本的：七十回以前是依七十回本改的，七十回以后是嘉靖时人改的。这个新百回本是第三种《水浒》本子。

这第三种本子——新百回本——是合两种本子而成的，前七十回全采七十回本，后三十回大概也远胜原百回本的末五十回，所以能风行一世。但这两种本子的内容与技术是不同的，前七十回是有意重新改做的，后三十回是用原百回本的下半改了凑数的，故明眼的人都知道前七十回是一部，后三十回又是一部。不但上文说的李贽混称施、罗二公是一证

据。还有清初的《水浒后传》的“读法”上说“前传之前七十回中，回目用大闹字者凡十”。现查《水浒传》的回目果有十次用“大闹”字，但都在四十五回以前。既在四十五回以前，何故说“前七十回”呢？这可见分两《水浒》为两部的，不止金圣叹一人了。

（4）如果百回本的原本是如周亮工说的那样幼稚，或是像《征四寇》那样幼稚，我们可以断定他是元末明初的著作。周亮工说罗贯中是洪武时代的人，大概罗贯中到明末〔“末”，原著误应改作“朝”〕初期还活着。前人既多说《水浒》是罗贯中做的，我们也不妨假定这百回本的原本是他做的。

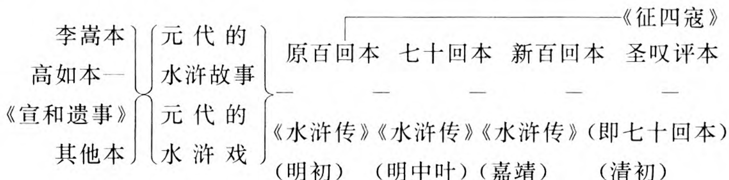
（5）七十回本一定是明末〔“末”，原著误应改作“朝”〕中叶的人删改的，这一层我已在上文（3）条里说过了。嘉靖时郎瑛曾见有一本《水浒传》，是“钱塘施耐庵”做的。可惜郎瑛不曾说这一本是一百回，还是七十回。或者这一本七十回的即是郎瑛看见的施耐庵本。我想：若施本不是七十回本，何以圣叹不说百回本是施本而七十回本是罗本呢？

（6）我们虽然假定七十回本为施耐庵本，但究竟不知施耐庵是谁。据我的浅薄学问，元、明两朝没有可以考证施耐庵的材料。我可以断定的是：（一）施耐庵决不是宋、元两朝人。（二）他决不是明朝初年的人：因为这三个时代不会产出这七十回本的《水浒传》。（三）从文学进化的观点看起来，这部《水浒传》，这个施耐庵，应该产生在周宪王的杂剧与《金瓶梅》之间——但是何以明朝的人都把施耐庵看作宋、元的人呢？田汝成、李贽、金圣叹、周亮工等人都如此。这个问题极有研究的价值。清初出了一部《后水浒传》，是接着百回本做下去的。

此书叙宋江服毒之后，剩下的三十几个水浒英雄，出来帮助宋军抵御金兵，但无成功；混江龙李俊同一班弟兄，渡海至暹罗国，创下李氏王朝。这书是一个明末遗民雁宕山樵陈忱做的，据沈登瀛《南浔备志》；参看《荡寇记〔志〕》前镜水湖边老渔的跋语。但他托名“古宋遗民”。我因此推想那七十回本《水浒传》的著者删去了原百回本招安以后的事，把“忠义水浒传”变成了“纯粹草泽英雄的水浒传”，一定有点深意，一定很触犯当时的忌讳，故不得不托名于别人。“施耐庵”大概是“乌有先生”、“亡是公”一流的人，是一个假托的名字。明朝文人受祸的最多。高启、杨基、张羽、徐贲、王行、孙蕡、王蒙都不得好死。弘治、正德之间，李梦阳四次下狱；康海、王敬夫、唐寅都废黜终身。我们看了这些事，便可明白《水浒传》著者所以必须用假名的缘故了。明朝一代的文学要算《水浒传》的理想最激烈，故这书的著者自己隐讳也最深。书中说的故事又是宋代的故事，又和许多宋、元的小说戏曲有关系，故当时的人或疑施耐庵为宋人，或疑为元人，却不知道宋、元时代决不能产生这样一部奇书。

我们既不能考出《水浒传》的著者究竟是谁，正不妨仍旧认“施耐庵”为七十回本《水浒传》的著者，——但我们须要记得，“施耐庵”是明朝中叶一个文学大家的假名！

总结上文的研究，我们可把南宋到明朝中叶的《水浒》材料作一个渊源表如下：



五

自从金圣叹把“施耐庵”的七十回本从《忠义水浒传》里重新分出来，到于今已近三百年了。圣叹自序在崇祯十四年。这三百年中，七十回本居然成为《水浒传》的定本。平心而论，七十回本得享这点光荣，是很应该的。我们现在且替这七十回本做一个分析。

七十回本除“楔子”一回不计外，共分十大段：

第一段——第一至第十一回。这一大段只有杨志的历史“做到殿司制使官，因道君皇帝盖万岁山，差一般十个制使去太湖边搬运花石纲赴京交纳。不料洒家……失陷了花石纲，不能回京。”是根据于《宣和遗事》的，其余都是创造出来的。这一大段先写八十万禁军教头王进被高俅赶走了。王进即是《征四寇》里的王庆，不在百八人之数；施耐庵把他从下半部直提到第一回来，又改名王进，可见他的著书用意。王进之后，接写一个可爱的少年史进，始终不肯落草，但终不能不上少华山去；又写鲁达为了仗义救人，犯下死罪，被逼做和尚，再被逼做强盗；又写林冲被高俅父子陷害，逼上梁山。林冲在《宣和遗事》里是押送“花石纲”的十二个制使之一；但在龚圣与的三十六人赞里却没有他的名字，元曲里也不提起他，大概元朝的水浒故事不见得把他当作重要人物。《水浒传》却极力描写林冲，风雪山神庙一段更是能感动人的好文章。林冲之后，接写杨志。杨志在困穷之中不肯落草，后来受官府冤屈，穷得出卖宝刀，以致犯罪受杖，迭配大名府。卖刀也是《宣和遗事》中有的，但在颍州，《水浒传》改在京城，是有意的。这一段连写五个不肯做强盗

的好汉，他的命意自然是要把英雄落草的罪名归到贪官污吏身上去。故这第一段可算是《水浒传》的“开宗明义”的部分。

第二段——第十二至第二十一回。这一大段写“生辰纲”的始末，是《水浒传》全局的一大关键。《宣和遗事》也记有五花营堤上劫取生辰纲的事，也说是宋江报信，使晁盖等逃走；也说到刘唐送礼谢宋江，以致宋江杀阎婆惜。《水浒传》用这个旧轮廓，加上无数琐细节目，写得格外有趣味。这一段从雷横捉刘唐起，写七星聚义，写智取生辰纲，写杨志、鲁智深落草，写宋江私放晁盖，写林冲火并梁山泊，写刘唐送礼酬谢宋江，写宋江怒杀阎婆惜，直写到宋江投奔柴进避难，与武松结拜做兄弟。《水浒》里的中心人物——须知卢俊义、呼延灼、关胜等人不是《水浒》的中心人物——都在这里了。

第三段——第二十二回到第三十一回。这一大段可说是武松的传。《涵虚子》与《录鬼簿》都记有红字李二的《武松打虎》一本戏曲。红字李二是教坊刘耍和的女婿，刘耍和已被高文秀编入曲里，而《录鬼簿》说高文秀早死，可见红字李二的武松戏一定远在《录鬼簿》成书之前，——约在元朝的中叶。可见十四世纪初年已有一种武松打虎的故事。《水浒传》根据这种故事，加上新的创造的想像力，从打虎写到杀嫂，从杀嫂写到孟州道打蒋门神，从蒋门神写到鸳鸯楼、蜈蚣岭，便成了《水浒传》中最精彩的一大部分。

第四段——第三十一回到第三十四回。这一小段是勉强插入的文章。《宣和遗事》有花荣和秦明等人，无法加入，故写清风山、清风寨、对影山等一段，把这一班人送上梁山泊

去。

第五段——第三十五回到第四十一回。这一大段也是《水浒传》中很重要的文字，从宋江奔丧回家，迭配江州起，写江州遇戴宗、李逵，写浔阳江宋江题反诗，写梁山泊好汉大闹江州，直写到宋江入伙后又偷回家中，遇着官兵追赶，躲在玄女庙里，得受三卷天书。江州一大段完全是《水浒传》的著者创造出来的。《宣和遗事》没有宋江到江州配所的话，元曲也只说他迭配江州，路过梁山泊，被晁盖打救上山。《水浒传》造出江州一大段，不但写李逵的性情品格，并且把宋江的野心大志都写出来。若没有这一段，宋江便真成了一个"虚名"了。天书一事，《宣和遗事》里也有，但那里的天书除了三十六人的姓名，只有诗四句："破国因山木，兵刀用水工；一朝充将领，海内耸威风。"《水浒传》不写天书的内容，又把这四句诗改作京师的童谣："耗国因家木，刀兵点水工。纵横三十六，播乱在山东。"（见三十八回）这不但可见《宣和遗事》和《水浒》的关系，又可见后来文学的见解和手段的进化。

第六段——第四十二回到第四十五回。这一段写公孙胜下山取母亲，引起李逵下山取母，又引起戴宗下山寻公孙胜，路上引出杨雄、石秀一段。《水浒传》到了大闹江州以后，便没有什么很精彩的地方。这一段中写石秀的一节比较是要算很好的了。

第七段——第四十六回到第四十九回。这一段写宋江三打祝家庄。在元曲里，三打祝家庄是晁盖的事。

第八段——第五十回到第五十三回。写雷横、朱仝、柴进三个人的事。

第九段——第五十四回到五十九回。这一大段和第四段相像，也是插进去做一个结束的。《宣和遗事》有呼延灼、徐宁等人，《水浒传》前半部又把许多好汉分散在二龙山、少华山、桃花山等处了，故有这一大段，先写呼延灼征讨梁山泊，次请出一个徐宁，次写呼延灼兵败后逃到青州，慕容知府请他收服桃花山、二龙山、白虎山；次写少华山与芒砀山：遂把这五山的好汉一齐送上梁山泊去。

第十段——第五十九回到七十回。这一大段是七十回本《水浒传》的最后部分，先写晁盖打曾头市中箭身亡，次写卢俊义一段，次写关胜，次写破大名府，次写曾头市报仇，次写东平府收董平，东昌府收张清，最后写石碣天书作结。《宣和遗事》里，卢俊义是梁山泊上最初的第二名头领，《水浒传》前面不曾写他，把他留在最后，无法可以描写，故只好把擒史文恭的大功劳让给他。后来结起账来，一百零八人中还有董平和张清没有加入，这两人又都是《宣和遗事》里有名字的，故又加上东平、东昌两件事。算算还少一个，只好拉上一个兽医皇甫端！这真是《水浒传》的“强弩之末”了！

这是《水浒传》的大规模。我们拿历史的眼光来看这个大规模，可得两种感想。

第一，我们拿宋元时代那些幼稚的梁山泊故事，来比较这部《水浒传》，我们不能不佩服“施耐庵”的大匠精神与大匠本领；我们不能不承认这四百年中白话文学的进步很可惊异！元以前的，我们现在且不谈。当元人的杂剧盛行时，许多戏曲家从各方面搜集编曲的材料，于是有高文秀等人采用民间盛行的梁山泊故事，各人随自己的眼光才力，发挥水浒的一方面，或创造一种人物，如高文秀的黑旋风，如李文蔚

的燕青之类；有时几个文人各自发挥一个好汉的一片面，如高文秀发挥李逵的一片面，杨显之、康进之、红字李二又各各发挥李逵的一片面。但这些都是一个故事的自然演化，又都是散漫的，片面的，没有计划的，没有组织的发展。后来这类的材料越积越多了，不能不有一种贯通综合的总编，于是元末明初有《水浒传》百回之作。但这个草创的《水浒传》原本，如上节所说，是很浅陋幼稚的。这种浅陋幼稚的证据，我们还可以在《征四寇》里寻出许多。然而这个《水浒传》原本居然把三百年来的水浒故事贯通起来，用宋元以来的梁山泊故事做一个大纲，把民间和戏台上的“三十六大伙，七十二小伙”的种种故事作一些子目，造成一部草创的大小说，总算是很难得的了。到了明朝中叶，“施耐庵”又用这个原百回本作底本，加上高超的新见解，加上四百年来逐渐成熟的文学技术，加上他自己的伟大创造力，把那草创的山寨推翻，把那些僵硬无生气的水浒人物一齐毁去；于是重兴水浒，再造梁山，画出十来个永不会磨灭的英雄人物，造成一部永不会磨灭的奇书。这部七十回的《水浒传》不但是集四百年水浒故事的大成，并且是中国白话文学完全成立的一个大纪元。这是我的第一个感想。

第二，施耐庵的《水浒传》是四百年文学进化的产儿，但《水浒传》的短处也就吃亏在这一点。倘使施耐庵当时能把那历史的梁山泊故事完全丢在脑背后，倘使他能忘了那“三十六大伙，七十二小伙”的故事，倘使他用全副精神来单写鲁智深、林冲、武松、宋江、李逵、石秀等七八个人，他这部书一定格外有精彩，一定格外有价值。可惜他终不能完全冲破那历史遗传的水浒轮廓，可惜他总舍不得那一百零八人。但

是一个人的文学技能是有限的，决不能在一部书里创造一百零八个活人物。因此，他不能不东凑一段，西补一块，勉强把一百零八人“挤”上梁山去！闹江州以前，施耐庵确能放手创造，看他写武松一个人便占了全书七分之一，所以能有精彩。到了宋江上山以后，全书已去七分之四，还有那四百年传下的“三打祝家庄”的故事没有写，明以前的水浒故事，都把三打祝家庄放在宋江上山之前。还有那故事相传坐第二把交椅的卢俊义和关胜、呼延灼、徐宁、燕青等人没有写。于是施耐庵不能不潦草了，不能不杂凑了，不能不敷衍了。最明显的例是写卢俊义的一大段。这一段硬把一个坐在家里享福的卢俊义拉上山去，已是很笨拙了；又写他信李固而疑燕青，听信了一个算命先生的妖言便去烧香解灾，竟成了一个糊涂汉了，还算得什么豪杰？至于吴用设的诡计，使卢俊义自己在壁上写下反诗，更是浅陋可笑。还有燕青在宋元的水浒故事里本是一个很重要的人物，施耐庵在前六十回竟把他忘了，故不能不勉强把他捉来送给卢俊义做一个家人！此外如打大名府时，宋江忽然生背疽，于是又拉出一个安道全来；又如全书完了，又拉出一个皇甫端来，这种杂凑的写法，实在幼稚的很。推求这种缺点的原因，我们不能不承认施耐庵吃亏在于不敢抛弃那四百年遗传下来的水浒旧轮廓。这是很可惜的事。后来《金瓶梅》只写几个人，便能始终贯彻，没有一种敷衍杂凑的弊病了。

我这两种感想是从文学的技术上着想的。至于见解和理想一方面，我本不愿多说话，因为我主张让读者自己虚心去看《水浒传》，不必先怀着一些主观的成见。但我有一个根本观念，要想借《水浒传》作一个具体的例来说明，并想贡献

给爱读《水浒传》的诸君，做我这篇长序的结论。

我承认金圣叹确是懂得《水浒》的第一大段，他评前十一回，都无大错。他在第一回批道：

> 为此书者之胸中，吾不知其有何等冤苦，而必设言一百八人，而又远托之于水涯。……今一百八人而有其人，殆不止于伯夷、太公居海避纣之志矣。

这个见解是不错的。但他在“读法”里又说：

> 大凡读书先要晓得作书之人是何等心胸。如《史记》须是太史公一肚皮宿怨发挥出来。……《水浒传》却不然。施耐庵本无一肚皮宿怨要发挥出来，只是饱暖无事，又值心闲，不免伸纸弄笔，寻个题目，写出自家许多锦心绣口。故其是非皆不谬于圣人。

这是很误人的见解。一面说他“不知其胸中有何等冤苦”，一面又说他“只是饱暖无事，又值心闲，不免伸纸弄笔”，这不是绝大的矛盾吗？一面说“不止于居海避纣之志”——老实说就是反抗政府——一面又说“其是非皆不谬于圣人”，这又不是绝大的矛盾吗？《水浒传》决不是“饱暖无事，又值心闲”的人做得出来的书。“饱暖无事，又值心闲”的人只能做诗钟，做八股，做死文章，——决不肯来做《水浒传》。圣叹最爱谈“作史笔法”，他却不幸没有历史的眼光，他不知道《水浒》的故事乃是四百年来老百姓与文人发挥一肚皮宿怨的地方。宋、元人借这故事发挥他们的宿怨，故把一座强盗山寨变成替天行道的机关。明初人借他发挥宿怨，故写宋江等平四寇立大功之后反被政府陷害谋死。明朝中叶的人——所谓施耐庵——借他发挥他的一肚皮宿怨，故削去招安以后的事，做成一部纯粹反抗政府的书。

这部七十回的《水浒传》处处"褒"强盗，处处"贬"官府。这是看《水浒》的人，人人都能得着的感想。圣叹何以独不能得着这个普遍的感想呢？这又是历史上的关系了。圣叹生在流贼遍天下的时代，眼见张献忠、李自成一班强盗流毒全国，故他觉得强盗是不能提倡的，是应该"口诛笔伐"的。圣叹是一个绝顶聪明的人，故能赏识《水浒传》。但文学家金圣叹究竟被《春秋》笔法家金圣叹误了。他赏识《水浒传》的文学，但他误解了《水浒传》的用意。他不知道七十回本删去招安以后事正是格外反抗政府，他看错了，以为七十回本既不赞成招安，便是深恶宋江等一班人。所以他处处深求《水浒传》的"皮里阳秋"，处处把施耐庵恭维宋江之处都解作痛骂宋江。这是他的根本大错。

换句话说，金圣叹对于《水浒》的见解与做《荡寇志》的俞仲华对于《水浒》的见解是很相同的。俞仲华生当嘉庆、道光的时代，洪秀全虽未起来，盗贼已遍地皆是，故他认定"既是忠义便不做强盗，既做强盗必不算忠义"的宗旨，做成他的《结水浒传》——即《荡寇志》——要使"天下后世深明盗贼忠义之辨，丝毫不容假借！"看《荡寇志》诸序。俞仲华死于道光己酉，明年洪秀全起事。俞仲华的父兄都经过匪乱，故他有"孰知罗贯中之害至于此极耶"的话。他极佩服圣叹，尊为"圣叹先生"，其实这都是因为遭际有相同处的缘故。

圣叹自序在崇祯十四年，正当流贼最猖獗的时候，故他的评本努力要证明《水浒传》"把宋江深恶痛绝，使人见之真有狗彘不食之恨"。但《水浒传》写的一班强盗确是可爱可敬，圣叹决不能使我们相信《水浒传》深恶痛绝鲁智深、武松、林冲一班人，故圣叹只能说"《水浒传》独恶宋江，亦是歼厥

渠魁之意，其余便饶恕了”。好一个强辩的金圣叹！岂但“饶恕”，简直是崇拜！

圣叹又亲见明末的流贼伪降官兵，后复叛去，遂不可收拾。所以他对于《宋史》侯蒙请赦宋江使讨方腊的事，大不满意，故极力驳他，说他“一语有八失”。所以他又极力表彰那没有招安以后事的七十回本。其实这都是时代的影响。雁宕山樵当明亡之后，流贼已不成问题，当时的问题乃是国亡的原因和亡国遗民的惨痛等等问题，故雁宕山樵的《水浒后传》极力写宋南渡前后那班奸臣误国的罪状；写燕青冒险到金兵营里把青子黄柑献给道君皇帝；写王铁杖刺杀王黼、杨戬、梁师成三个奸臣；写燕青、李应等把高俅、蔡京、童贯等邀到营里，大开宴会，数说他们误国的罪恶，然后把他们杀了；写金兵掳掠平民，勒索赎金；写无耻奸民，装做金兵模样，帮助仇敌来敲吸同胞的脂髓。这更可见时代的影响了。

这种种不同的时代发生种种不同的文学见解，**也发生种种不同的文学作物**——这便是我要贡献给大家的一个根本的文学观念。《水浒传》上下七八百年的历史便是这个观念的具体的例证。不懂得南宋的时代，便不懂得宋江等三十六人的故事何以发生。不懂得宋元之际的时代，便不懂得水浒故事何以发达变化。不懂得元朝一代发生的那么多的水浒故事，便不懂得明初何以产生《水浒传》。不懂得元明之际的文学史，便不懂得明初的《水浒传》何以那样幼稚。不读《明史》的《功臣传》，便不懂得明初的《水浒传》何以于固有的招安的事之外又加上宋江等有功被谗遭害和李俊、燕青见机远遁等事。不读《明史》的《文苑传》，不懂得明朝中叶的文学进化的程度，便不懂得七十回本《水浒传》的价值。不懂得明末

流贼的大乱，便不懂得金圣叹的《水浒》见解何以那样迂腐。不懂得明末清初的历史，便不懂得雁宕山樵的《水浒后传》。不懂得嘉庆、道光间的遍地匪乱，便不懂得俞仲华的《荡寇志》。——这叫做历史进化的文学观念。

九，七，二七晨二时脱稿

参考书举要

《宣和遗事》 （商务印书馆本）
《癸辛杂识续集》 周密（在《稗海》中）
《元曲选》 臧晋叔（商务影印本）
《录鬼簿》 钟继先
《杂剧十段锦》 （董康影印本）
《七修类稿》 郎瑛
《李氏焚书》 李贽
《茶香室丛抄》，《续抄》，《三抄》 俞樾
《小浮梅槛闲话》 俞樾
《征四寇》
《水浒后传》

据北京大学出版社 1999 年出版《胡适文集》本校正

附 《水浒传》后考

去年7月里，我做了一篇《〈水浒传〉考证》，提出了几个假定的结论：

（1）元朝只有一个雏形的水浒故事和一些草创的水浒人物，但没有《水浒传》。亚东初版本页一〇——二八。

（2）元朝文学家的文学技术还在幼稚的时代，决不能产生我们现在有的《水浒传》。页二八——三四。

（3）明朝初年有一部《水浒传》出现，这部书还是很幼稚的。我们叫他做“原百回本《水浒传》”。页四二——四九。

（4）明朝中叶——约当弘治、正德的时代。西历1500上下——另有一种《水浒传》出现。这部书止有七十回，连楔子七十一回。是用那“原百回本”来重新改造过的，大致与我们现有的金圣叹本相同。这一本，我们叫他做“七十回本《水浒传》”。页四五——五二。

（5）到了明嘉靖朝，武定侯郭勋刻出一部定本《水浒传》来。这部书是有一百回的。前七十回全采“七十回本”，后三十回是删改“原百回本”后半的四五十回而成的。“原百回本”的后半有征田虎征王庆两大部分，郭本把这两部分都

删去了。这个本子，我们叫他做“新百回本”，或叫做“郭本”。页四五——五一。

（6）明朝最通行的《水浒传》，大概都是这个“新百回本”。后来李贽评点的《忠义水浒传》也是这个“郭本”。直到明末，金圣叹说他家贯华堂藏有七十回的古本《水浒传》，他用这个七十回本来校改“新百回本”，定前七十回为施耐庵做的，七十回以下为罗贯中续的。有些人不信金圣叹有七十回的古本，但我觉得他没有假托古本的必要，故我假定他有一种七十回本作底本。他虽有小删改的地方，但这个七十回本的大体必与那新百回本《忠义水浒传》的前七十回相差不远，因为我假设那新百回本的前七十回是全采那明朝中叶的七十回本的。页三五——五二。

（7）我不信金圣叹说七十回以后为罗贯中所续的话。我假定原百回本为明初的出产品，罗贯中既是明初的人，也许他即是这原百回本的著者。但施耐庵大概是一个文人的假名，也许即是那七十回本的著者的假名。页五一——五四。

这是我十个月以前考证《水浒传》的几条假设的结论。我在这十个月之中先后收得许多关于《水浒》的新材料，有些可以纠正我的假设，有些可以证实我的结论。故我趁这部新式标点的《水浒》再版的机会，把这些新材料整理出个头绪来，作成这篇后考。

我去年做《考证》时，只曾见着几种七十回本的《水浒》，其余的版本我都不曾见着。现在我收到的《水浒》版本有下列的各种：

（1）李卓吾批点《忠义水浒传》百回本的第一回至第十

回。此书为日本冈岛璞加训点之本，刻于享保十三年西历1728，是用明刻本精刻的。此书仅刻成二十回，第十一回至第二十回刻于宝历九年，但更不易得。这十回是我的朋友青木正儿先生送我的。

（2）百回本《忠义水浒传》的日本译本。冈岛璞译，日本明治四十年东京共同出版株式会社印行，大正二年再版。明刻百回本《忠义水浒传》现已不可得，日本内阁文库藏有一部，此外我竟不知道有第二本了。冈岛译本可以使我们考见《忠义水浒传》的内容，故可宝贵。

（3）百十五回本《忠义水浒传》。此本与《三国演义》合刻，每页分上下两截，上截为《水浒》，下截为《三国》，合称《英雄谱》。坊间今改称《汉宋奇书》。我买得两种，一种首页有"省城福文堂藏板"字样，我疑心这是福建刻本。此书原本是大字本，有铃木豹轩先生的藏本可参考；但我买到的两种都是翻刻的小本，里面的《三国志》已改用毛宗岗评本了。但卷首有熊飞的序，自述合刻《英雄谱》的理由，中有"东望而三经略之魄尚震，西望而两开府之魂未招；飞鸟尚自知时，嫠妇犹勤国恤"的话，可见初刻时大概在明崇祯末年。

（4）百二十四回本《水浒传》。首页刻"光绪己卯新镌，大道堂藏板"。有乾隆丙午年古杭枚简侯的序。后附有雁宕山樵的《水浒后传》，首页有"姑苏原板"的篆文图章。大概这书是在江苏刻的。《后传》板本颇佳，但那百二十四回的《前传》板本很坏。

此外，还有两种版本，我自己虽不曾见着，幸蒙青木正儿先生替我抄得回目与序例的：

（5）百十回本的《忠义水浒传》。日本京都帝国大学铃木豹轩先

生藏。这也是一种《英雄谱》本，内容与百十五回本略同，合刻的《三国志》还是"李卓吾评本"。铃木先生藏的这一本上有原藏此书的中国商人的跋，有康熙十二年至十八年的年月，可见此书刻于明末或清初，大概即是百十五回本的底本。

（6）百二十回本《忠义水浒全书》。日本京都府立图书馆藏。这是一种明刻本，有杨定见序，自称为"事卓吾先生"之人，大概这书刻于天启、崇祯年间。这书有"发凡"十一条，说明增加二十回的缘起。这书增加的二十回虽然也是记田虎、王庆两寇事的，但依回目看来，与上文（3）（4）（5）三种本子很有不同的地方。

我现在且把《水浒》各种本子综合的内容，分作六大部分，再把各本的有无详略分开注明：

第一部分，自张天师祈禳瘟疫，到梁山泊发现石碣天文——即今本《水浒传》七十一回的全部。

（1）百回本自第一回到七十一回，内容同，文字略有小差异，多一些骈句与韵语。七十一回无卢俊义的一梦。

（2）百二十回本自第一回到七十一回，与百回本同。也无卢俊义的梦。

（3）百十回本自第一回到六十一回，内容同，文字略有删节之处。回数虽有并省，事实并未删减。发现石碣后，也无卢俊义的梦。

（4）百十五回本自第一回至六十六回，内容同，文字与百十回本略同，回数比百十回本稍多，但事实相同。也无卢俊义的梦。

（5）百二十四回本自第一回至七十回，内容同，但文字删节太多了，有时竟不成文理。也无卢俊义的梦。

第二部分，自宋江、柴进等上东京看灯，到梁山泊全伙受招安——即今《征四寇》的第一回到十一回。

（1）百回本自第七十二回到八十二回，内容同。

（2）百二十回本自第七十二回到八十二回，内容同。

（3）百十回本自第六十二回到七十二回，内容同。

（4）百十五回本自第六十七回至七十七回，内容同。

（5）百二十四回本自第七十一回至八十一回，内容同。

第三部分，自宋江等奉诏征辽，到征辽凯旋时——即今《征四寇》的第十二回到十七回。

（1）百回本自第八十三回到九十回，比《征四寇》多两回，但事实略同。

（2）百二十回本自第八十三回到九十回，与百回本同，但第九十回改“双林渡燕青射雁”为“双林镇燕青遇故”。

（3）百十回本自第七十三回到八十回——内缺第七十五回——内容与《征四寇》同。

（4）百十五回本自第七十八回到八十三回，内容同《征四寇》。

（5）百二十四回本自第八十二回到九十回，回目加多，文字更简，但事实无大差异。

第四部分，自宋江奉诏征田虎，到宋江平了田虎回京——即今《征四寇》第十八回到二十八回。

（1）百回本，无。

（2）百二十回本自第九十一回到一百回。回目与《征四寇》全不同。事实有些相同的，例如琼英匹配张清，花和尚解脱缘缠井，乔道清作法，都是《征四寇》里有的事。也有许多事实大不同，例如此书有陈瓘的事，但《征四寇》不曾

提起他。

(3)百十回本自第八十一回到九十一回,全同《征四寇》。

(4)百十五回本自第八十四回到九十四回,全同《征四寇》。

(5) 百二十四回本自第九十一回到一百零一回，同《征四寇》。

第五部分，自追叙“高俅恩报柳世雄”起，到宋江讨平王庆回京——即今《征四寇》的第二十九回到四十回。

(1) 百回本，无。

(2) 百二十回本自第百零一回到百十回,回目与《征四寇》全不同。事实与人物有同有异,写王庆一生与各本大不同。

(3) 百十回本自第九十二回到百零一回，事实全同《征四寇》，但回目减少两回。

(4) 百十五回本自第九十五回到百零六回，回目与事实全同《征四寇》。

(5) 百二十四回本自第百零二回到百十四回，回目多一回，事实全同《征四寇》。

第六部分，自宋江请征方腊，到宋江、李逵、吴用、花荣死后宋徽宗梦游梁山泊——即《征四寇》的第四十一回到四十九回。

(1)百回本自第九十回的下半到一百回,与《征四寇》相同。

(2) 百二十回本自第百十回的下半到百二十回，与《征四寇》相同。

(3) 百十回本自第百零一回的下半到百十回，与《征四寇》相同。

(4) 百十五回本自第百零六回的下半到百十五回，与《征四寇》相同。

(5)百二十四回本自第百十四回的下半到百二十四回,与《征四寇》相同。

这个内容的分析之中,最可注意的约有几点:

第一,今本七十一回的《水浒传》,各本都有,并且内容相同。这一层可以证实我的假设:“新百回本的前七十回与今本七十回没有什么大不同的地方。”

第二,《忠义水浒传》新百回本。第七十一回以后,果然没有田虎与王庆的两大部分。我在《考证》里页四八。说新百回本已无四寇,仅有二寇,这个假设也有证明了。

第三,我在《考证》里页四八。说:“《征四寇》这部书乃是原百回本的下半部。《征四寇》现存四十九回,与圣叹说的三十回不合。我试删去征田虎及征王庆的二十回,恰存二十九回,第一回之前显然还有硬删去的一回,合起来恰是三十回。”这个推算现在得了无数证据,最重要的证据是百廿回本的发凡十一条中有一条说:“郭武定本,即旧本,移置阎婆事甚善。其于寇中去王、田而加辽国,犹是小说家照应之法,不知大手笔者正不尔尔,如本内王进开章而不复收缴,此所以异诸小说而为小说之圣也欤!”这一条明说王、田两寇是删去的,辽国一部分是添入的。删王、田一层可以证实我的假设,添辽国一层可以纠正我的考证。原本是有王、田、方三寇与宋江为四寇。而没有征辽一部分的。

第四,看上文引的百廿回本的发凡,可知新百回本有和原本《水浒传》不同的许多地方:(1)阎婆事曾经“移置”,(2)加入征辽一段,(3)删去田虎一段,(4)又删去王庆一段,(5)发凡又说,“古本有罗氏致语,相传灯花婆婆等事,

既不可复见”。这又可印证周亮工《书影》说的“故老传闻，罗氏《水浒传》一百回，各以妖异语冠其首；嘉靖时郭武定重刻其书，削其致语，独存本传”的话是可信的。我去年误认《征四寇》每回前面的诗句即是周氏说的妖异语，页四八。那是错了。“致语”考见后。罗氏原本的致语当刻百廿回本时已不可复见。但《书影》与百廿回本发凡说的话都可以帮助我的两个假设：“原百回本是很幼稚的”，“原百回本与新百回本大不相同”。

第五，百廿回本的发凡又说：“忠义者，事君处友之善物也。不忠不义，其人虽生，已朽；其言虽美，弗传。此一百八人者，忠义之聚于山林者也；此百廿回者，忠义之见于笔墨者也。失之于正史，求之于稗官；失之于衣冠，求之于草野。盖欲以动君子而使小人亦不得借以行其私。故李氏复加‘忠义’二字，有以也夫！”这样看来，“忠义”二字是李贽加上去的了。但我们细看《忠义水浒传》的刻本与译本，再细看百廿回本的发凡，可以推知《忠义水浒传》是用郭武定本做底本的；虽另加“忠义”二字，虽加评点，评语甚短，又甚少。但这个本与郭本可算是一个本子。

第六，新百回本的内容我们现在既已知道了，我们从此就可以断定《征四寇》与其他各本的田虎、王庆两大段是原百回本留剩下来的。原百回本虽已不可见，但我们看这两大段便知《水浒传》的原本的见解与技术实在不高明。我且举例为证。百十五回本第九十五回写高俅要报答柳世雄的旧恩，唤提调官张斌曰：

> 此人是吾恩人，欲与一好差职，代我处置。

张斌禀曰：

只有一个，是十万禁军教头王庆，少四个月便出职。原日〔是〕因六国差开使臣张来勒我朝廷枪手出试，斗敌胜负。做了六国赏罚文字，若胜便不来侵我国；若输与六国，那时每年纳六国岁币。这六国是九子国、都与国、龙驰国、落泊国、野马国、新建国。却得王庆取了军令状，就金殿下与“六国强”比枪，被王庆刺死。止有四个月满，便升总管。太尉要报恩人，只要王庆肯让，便好。

这种鄙陋的见解，与今本《水浒》写八十万禁军教头王进一段相比，真有天地的悬隔了。我在《考证》里页四八，又五五。说王进即是原本的王庆，我现在细看各本记王庆得罪高俅的一段，觉得我那个假设是不错的。即如今本《水浒》第一回写高俅被开封府尹逐出东京之后，来淮西临淮州投奔柳世权，后来大赦之后，柳世权写信把高俅荐给东京开生药铺的董将士。这个临淮州的柳世权即是原本的灵璧县的柳世雄。临淮旧治即在明朝的灵璧县；大概原本作灵璧县，“施耐庵”嫌他不古，故改为临淮州。“施耐庵”把王庆提前八十回，改为王进；又把灵璧县的柳世雄也提前八十回，改为临淮州的柳世权。王庆的事本无历史的根据，六国比武的话更鄙陋无据，故被全删了。田虎的事实也无历史的根据，故也被全删了。方腊是有历史的根据的，故方腊一大段仍保留不删。明朝的边患与宋朝略同，都在东北境上，故新百回本加入征辽一大段，以补那删去的王、田两寇。况且征辽班师时，鲁智深与宋江等同上五台山参拜智真长老，并不曾提及山西有乱事。原本说田虎之乱起于山西沁州，占据河北郡县，都在今山西境内，离五台山很近。故田虎一大段的地理与事实都和征辽一大段不

能并立。这大概也是田虎所以删去的一个原因。

第七，但百廿回本的发凡里还有一段话最可注意。他说：

> 古本有罗氏“致语”，相传灯花婆婆等事，既不可复见，乃后人有因四大寇之拘而酌损之者，有嫌一百廿回之繁而淘汰之者，皆失。

这几句话很重要，因为我们从此可以知道李贽评本以前已有一种百二十回本，是我们现在知道的百二十回本的祖宗。这种百二十回本大概是前九十回采用郭本，加入原本的王、田二寇，后十回仍用郭本，遂成百二十回了。大概前七十一回已经在改作时放大了，拉长了，故后来无论如何不能恢复百回之旧，郭本所以不能不删二寇，这也是一个原因；其余各本凡不删二寇的，无论如何删节，总不能不在百十回以外，也是为了这个缘故。

总结起来，我们可以说：

（1）前七十一回，自从郭武定本新百回本。出来之后，便不曾经过大改动了。文字上的小修正是有的。例如郭本第一回之前有一篇很短的“引首”，专写宋朝开基以至嘉祐三年，底下才是第一回“张天师祈禳瘟疫，洪太尉误走妖魔”；今七十回本把“引首”并入第一回，合称“楔子”。照文字看来，这种归并与修改恐怕是郭本以后的事，也许是金圣叹做的，因为除了金圣叹本之外，没有别本是这样分合的。这是较大的修正。此外，郭本第七十一回发现石碣天文之后便是“梁山泊英雄排坐次”，坐次排定后即是大聚义的宣誓，宣誓后接写重阳大宴，宋江表示希望朝廷招安之意，武松、李逵都不满意，宋江愤怒杀李逵，经诸将力劝始赦了他。此下便是山下

捉得莱州解灯上京的人，宋江因此想上东京游玩。各本都有莱州解灯人一段，《征四寇》误删此段。但都没有卢俊义的梦。只有七十回本是有这个梦的。这是最重要的异点。

(2)第二部分——自上东京看灯到招安——各本都有。这一大段之中，有黑旋风乔捉鬼、双献头、乔坐衙等事，都是元曲里很幼稚的故事，大概这些还是原百回本的遗留物。但这一大段里有“燕青月夜遇道君”一节，写的颇好。大概这一大段有潦草因袭的部分，也有用气力改作的部分。自从郭武定本出来之后，这一大段也就不曾有什么大改动了。

(3)第三部分——征辽至凯旋——是郭武定本加入的。这一大段之中，写征辽的几次战事实在平常的很。五台山见智真长老的一节，我疑心是原百回本征田虎的末段，因为田虎在山西作乱，故乱平后鲁智深与宋江乘便往游五台山。郭武定本既删田虎的一大段，故把五台参禅的一节留下，作为征辽班师时的事。这一部分自从郭本加入以后，也就无人敢删去了。

(4) 第四部分与第五部分——田虎与王庆两寇——是原百回本有的，郭本始删去，至百二十回本又恢复回来；百十回本，百十五回本，百二十四回本也都恢复回来。这两部分的叙述实在没有文学的价值，但他们的微幸存留下来也可使我们考见原百回的性质，可以给我们一种比较的材料。最可注意的一点是这两部分的文字有两种大不同的本子：一种是百二十回本，一种是百十回本、百十五回本、《征四寇》本，与百二十四回本。百二十回本是用原百回本的材料来重新做过的。何以知道是用原材料呢？因为这里面的事实如缘缠井一节，即是元曲《黑旋风斗鸡会》的故事，是一证；有许多人物——如琼英、邬梨、乔道清、龚端、段家——皆与各本

相同，是二证。何以知是重新做过的呢？因为百二十回本写王庆的事实与各本都不同。各本的回目如下：

高俅恩报柳世雄，王庆被陷配淮西。

王庆遇龚十五郎，满村嫌黄达闹场。

王庆打死张太尉，夜走永州遇李杰。

快活林王庆使棒，段三娘招赘王庆。

百二十回本的回目如下：

谋坟地阴险产逆，踏春阳妖艳生奸。

王庆因奸吃官司，龚端被打师军犯。

张管营因妾弟丧身，范节级为表兄医脸。

段家庄重招新女婿，房山寨双并旧强人。

这里面第四回的回目虽不同，事实却相同；那前三回竟完全不同。大概百二十回本的编纂人也知道“高俅恩报柳世雄”一回的人物事实显然和王进一回的人物事实有重复的嫌疑，故他重造出一种王庆故事，把王庆写成一个坏强盗的样子。这是百二十回本重新做过的最大证据。此外还有一个证据：百回本的第九十回是“双林渡燕青射雁”，即《征四寇》的第十七回。百二十回本把这一件事分作两回，改九十回为“双林镇燕青遇故”，后面接入田虎、王庆的二十回，至百十回方才是“燕青双林渡射雁”。这种穿凿的痕迹更明显了。

百十回本，百十五回本，百二十四回本，《征四寇》本，这四种本子的田虎、王庆两部分，好像是用原百回本的原文，虽不免有小改动，但改动的地方大概不多。

（5）第六部分——平方腊一段与卢俊义、宋江等被毒死一段——是郭武定本有的，后来各本也差不多全采郭本，不敢大改动。平方腊一段平常的很，大概是依据原百回本的。出

征方腊之前的一段百回本的第九十回。写宋江等破辽回京，李逵、燕青偷进城去游玩，在一家勾栏里听得一个人说书，说的是《三国志》关云长刮骨疗毒的故事。《三国志》的初次成书也是在明朝初年，这又可见《水浒》的改定必在《三国志》之后了。

平定方腊以后的一段，写鲁智深之死，写燕青之去，写宋江之死，写徽宗梦游梁山泊，都颇有文学意味，可算是《忠义水浒传》后三十回中最精彩的部分。这一段写宋江之死一节最好：

> 宋江自饮御酒之后，觉得心腹疼痛，想被下药在酒里，急令人打听，……已知中了奸计，乃叹曰："我自幼学儒，长而通吏，不幸失身于罪人，并不曾行半点欺心之事。今日天子听信奸佞，赐我药酒。我死不争，只有李逵见在润州，他若闻知朝廷行此意，必去啸聚山林，把我等一世忠义坏了。"连夜差人往润州唤取李逵刻日到楚州。……李逵直到楚州拜见，宋江曰："……特请你来商议一件大事。"李逵曰："什么大事？"宋江曰："你且饮酒。"宋江请进后厅款待，李逵吃了半晌酒食。宋江曰："贤弟，我听得朝廷差人送药酒来赐与我吃。如死，却是怎的好？"李逵大叫"反了罢！"宋江曰："军马都没了，兄弟等又各分散，如何反得成？"李逵曰："我镇江有三千军马，哥哥楚州军马尽点起来，再上梁山泊，强在这里受气！"宋江曰："兄弟，你休怪我。前日朝廷差天使赐药酒与我服了。我死后恐你造反，坏了我忠义之名，因此请你来相见一面，酒中已与你慢药服了。回至润州必死。你死之后，可来楚州南门外蓼儿洼，和你阴魂相聚。"

言讫，泪如雨下。李逵亦垂泪曰："生时服侍哥哥，死了也只是哥哥部下一个小鬼。"言毕，便觉身子有些沉重，洒泪拜别下船。回到润州，果然药发。李逵将死，吩咐从人："将我灵柩去楚州南门外蓼儿洼与哥哥一处埋葬。"从人不负其言，扶柩而往，……葬于宋江墓侧。

这种见解明明是对于明初杀害功臣有感而发的。因为这是一种真的感慨，故那种幼稚的原本《水浒传》里也会有这样哀艳的文章。

大概《水浒》的末段是依据原百回本的旧本的，改动的地方很少。郭刻本的篇末有诗云：

由来义气包天地，只在人心方寸间。罡煞庙前秋日净，英魂常伴月光寒。

又诗云：

梁山寒日澹无辉，忠义堂深昼漏迟。孤冢有人荐苹藻，六陵无泪湿冠衣。……

但《征四寇》本、百十五回本、百二十四回本，都没有这两首诗，都另有两首诗，大概是原本有的。其一首云：

莫把行藏怨老天，韩彭当日亦堪怜。一心报国摧锋日，百战擒辽破腊年。

煞曜罡星今已矣，佞臣贼子尚依然！早知鸩毒埋黄壤，学取烟波泛钓船。

这里我圈出的五句，很可表现当日做书的人的感慨。最可注意的是这几种本子通篇没有批评，篇末却都有两条评语：

评：公明一腔忠义，宋家以鸩饮报之。昔人云："高鸟尽，良弓藏；狡兔死，走狗烹。"千古名言！

又评：阅此须阅《南华·齐物》等篇，始浇胸中块垒。

第一条评明是点出“学取烟波泛钓船”的意思。《水浒》末段写燕青辞主而去，李俊远走海外，都只是这个意思。燕青一段很有可研究之点，我先引百十五回本百二十四回本与《征四寇》本皆同。这一段：

> 燕青来见卢俊义曰：“小人蒙主人恩德，今日成名，就请主人回去，寻个僻静去处，以终天年。未知如何？”卢俊义曰：“我今日功成名显，正当衣锦还乡封妻荫子之时，却寻个没结果！”燕青笑曰：“小人此去，正有结果。恐主人此去无结果。岂不闻韩信立十大功劳，只落得未央宫前斩首？”卢俊义不听，燕青又曰：“今日不听，恐悔之晚矣。……”拜了四拜，收拾一担金银，竟不知投何处去。

燕青还有留别宋江的一封书，书中附诗一首：

> 情愿自将官诰纳，不求富贵不求荣。
> 身边自有君王赦，淡饭黄齑过此生。

那封书和那首诗都被郭本改了，改的诗是：

> 雁序分飞自可惊，纳还官诰不求荣。
> 身边自有君王赦，洒脱风尘过此生。

这样一改，虽然更“文”了，但结句远不如原文。那封信也是如此。大概原本虽然幼稚，有时颇有他的朴素的好处。我们拿百十五回本、《征四寇》本、百二十四回本的末段和郭本的末段比较之后，就不能不认那三种本子为原文而郭本的末段为改本了。

以上所说，大概可以使我们知道原百回本与新百回本的内容了，又可以知道明朝末年那许多百十回以上的《水浒》本

子所以发生的原故了。但我假设的那个明朝中叶的七十回本究竟有没有，这个问题却不曾多得那些新材料的帮助。我们虽已能证实“郭本《水浒传》的前七十一回与金圣叹本大体相同”，但我们还不能确定：(1) 嘉靖朝的郭武定本以前，是否真有一个七十一回本；(2) 郭本的前七十一回是否真用一种七十回本来修改原百回本的。

我疑心这个本子虽然未必像金圣叹本那样高明，但原百回本与郭本之间，很像曾有一个七十回本。

我的疑心，除了去年我说的理由之外，还有三个新的根据：

(1) 明人胡应麟万历四年举人。的《庄岳委谈》卷下有一段云：杨用修1488—1559《词品》云：“《瓮天脞语》载宋江潜至李师师家，题一词于壁云：

> 天南地北，问乾坤何处可容狂客？借得山东烟水寨，来买凤城春色。翠袖围香，鲛绡笼玉，一笑千金值！神仙体态，薄幸如何销得？
>
> 想芦叶滩头，蓼花汀畔，皓月空凝碧。六六雁行连八九，只待金鸡消息。义胆包天，忠肝盖地，四海无人识。闲愁万种，醉乡一夜头白！

小词盛于宋，而剧贼亦工如此。”案此即《水浒》词，杨谓《瓮天》，或有别据。第以江尝入洛，则太愦愦也。杨慎在《明史》里有“书无所不览”之称，又有“明世记诵之博，著作之富，推慎为第一”的荣誉。他引的这词，见于郭本《水浒传》的第七十二回。我们看他在《词品》里引《瓮天脞语》，好像他并不知道此词见于《水浒》。难道他不曾见着《水浒》吗？他是正德六年的状元，嘉靖三年谪戍到云南，以后他就没有离开云南、四川两省。郭本《水浒传》是嘉靖时

刻的，刻时杨慎已谪戍了，故杨慎未见郭本是无可疑的。我疑心杨慎那时见的《水浒》是一种没有后三十回的七十回本，故此词不在内。他的时代与我去年猜的“弘治、正德之间”，也很相符。这是我的一个根据。

（2）我还可以举一个内证。七十回本的第四回写鲁智深大闹五台山之后，智真长老送他上东京大相国寺去，临别时，智真长老说：

> 我夜来看了，赠汝四句偈言，你可终身受用……遇林而起，遇山而富，遇州而迁，遇江而止。

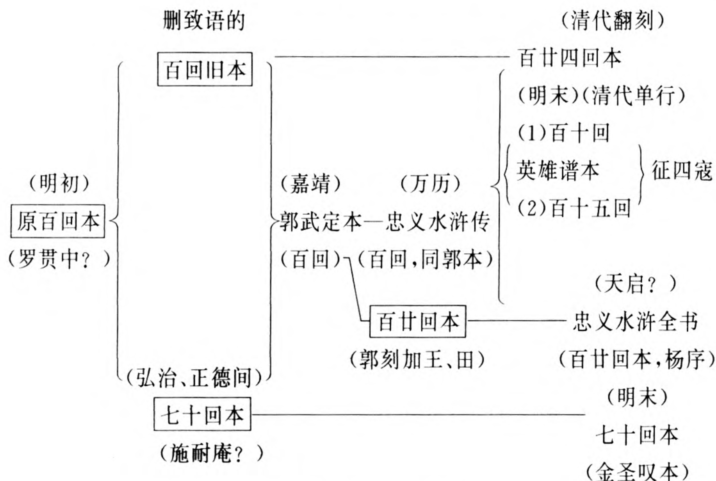
第三句，《忠义水浒传》作“遇州而兴”，百十五回本与百二十四回本作“遇水而兴”。余三句各本皆同。这四句“终身受用”的偈言在那七十回本里自然不发生问题，因为鲁智深自从二龙山并上梁山见宋江之后，遂没有什么可记的事了。但郭本以后，鲁智深还有擒方腊的大功，这四句偈言遂不能“终身受用”了。所以后来五台山参禅一回又添出“逢夏而擒，遇腊而执，听潮而圆，见信而寂”四句，也是“终身受用”的！我因此疑心“遇林而起……遇江而止”四句是七十回本独有的，故不提到招安以后的事。后来嘉靖时郭刻本采用七十回本，也不曾删去。不然，这“终身受用”的偈言何以不提到七十一回以后的终身大事呢？我们看清初人做的《虎囊弹传奇》中《醉打山门》一出写智真长老的偈言便不用前四句而用后四句，可见从前也有人觉得前四句不够做鲁智深的终身偈语的。这也是我疑心嘉靖以前有一种七十回本的一个根据。

（3）但是最大的根据仍旧是前七十回与后三十回的内容。前七十回的见解与技术都远胜于后三十回。田虎、王庆两部分的幼稚，我们可以不必谈了。就单论《忠义水浒传》的后

三十回罢。这三十回之中，我在上文已说过，只有末段最好，此外只有燕青月夜遇道君一段也还可读，其余的部分实在都平常的很。那特别加入的征辽一部分，既无历史的根据，又无出色的写法，实在没有什么价值。那因袭的方腊一部分更平凡了。这两部分还比不上前七十回中第四十六回以下的庸劣部分，更不消说那闹江州以前的精彩部分了。很可注意的是李逵乔坐衙、双献头、燕青射雁等等自元曲遗传下来的几桩故事，都是七插八凑的硬拉进去的零碎小节，都是很幼稚的作品。更可注意的是柴进簪花入禁院时看见皇帝亲笔写的四大寇姓名：宋江、田虎、王庆、方腊。前七十回里从无一字提起田虎、王庆、方腊三人的事，此时忽然出现。这一层最可以使我们推想前七十一回是一种单独结构的本子，与那特别注重招安以后宋江等立功受谗害的原百回本完全是两种独立的作品。因此，我疑心嘉靖以前曾有这个七十回本，这个本子是把原百回本前面的大半部完全拆毁了重做的，有一部分——王进的事——是取材于后半部王庆的事的。这部七十回本的《水浒传》在当时已能有代替那幼稚的原百回本的势力，故那有“灯花婆婆”一类的致语的原本很早就被打倒了。看百二十回本发凡，我们可以知道那有致语的古本早已“不可复见”。但嘉靖以前也许还有别种本子采用七十回的改本而保存原本后半部的，略如百十回本与百十五回本的样子。至嘉靖时，方才有那加辽国而删田虎、王庆的百回本出现。这个新百回本的前七十一回是全用这七十回本的，因为这七十回本改造的太好了，故后来的一切本子都不能不用他。又因原本的后半部还被保存着，而且后半部也有一点精彩动人的地方，故这新百回本又把原本后半的一部分收入，删去王、田，加入

辽国，凑成一百回。但我们要注意：辽国一段，至多不过八回，百十五回本只有六回。王、田二寇的两段却有二十回。何以减掉二十回，加入八回，郭本仍旧有一百回呢？这岂不明明指出那前七十一回是用原本的前五十几回来放大了重新做过的吗？因为原本的五十几回被这个无名的“施耐庵”拉长成七十一回了，郭刻本要守那百回的旧回数，故不能不删去田、王二寇；但删二十回又不是百回了，故不能不加入辽国的七八回。依我们的观察，前七十回的文章与后三十回的文章既不像一个人做的，我们就不能不假定那前七十一回原是嘉靖以前的一种单独作品，后来被郭刻本收入——或用他来改原本的前五十几回，这是我所以假定这个七十回本的最大理由。

我们现在可以修正我去年做的《水浒》渊源表五四。如下：



（注）四围加线的皆是我假设的本子。

以上是我的《水浒传后考》。这十个月以来发现的新材料

居然证实了我的几个大胆的假设，这自然是我欢喜的。但我更欢喜的，是我假定的那些结论之中有几个误点现在有了新材料的帮助，居然都得着有价值的纠正。此外自然还不免有别的误点，我很希望国中与国外爱读《水浒》的人都肯随时指出我的错误，随时搜集关于《水浒》的新材料，帮助这个《水浒》问题的解决。我最感谢我的朋友青木正儿先生，他把我搜求《水浒》材料的事看作他自己的事一样；他对于《水浒》的热心，真使我十分感激。如果中国爱读《水浒》的人都能像青木先生那样热心，这个《水浒》问题不日就可以解决了！

青木先生又借给我第一卷第五期《艺文》杂志，明治四十三年四月。内有日本京都帝国大学狩野直喜先生的《〈水浒传〉与支那戏曲》一篇。狩野先生用的材料——从《宣和遗事》到元明的戏曲——差不多完全与我用的材料相同。他的结论是："或者在大《水浒传》之前，恐怕还有许多小《水浒传》，渐渐积聚起来，后来成为像现在这种《水浒传》。……我们根据这种理由，一定要把现在的《水浒传》出现的时代移后。"这个结论也和我的《〈水浒传〉考证》的结论相同。这种不约而同的印证使我非常高兴。因为这种印证可以使我们格外觉悟：如果我们能打破遗传的成见，能放弃主观的我见，能处处尊重物观的证据，我们一定可以得到相同的结论。

我为了这部《水浒传》，做了四五万字的考证，我知道一定有人笑我太不爱惜精神与时间了。但我自己觉得，我在《水浒传》上面花费了这点精力与日力是很值得的。我曾说过：

> 做学问的人当看自己性之所近，拣选所要做的学问；拣定之后，当存一个"为真理而求真理"的态度。……

学问是平等的。发明一个字的古义，与发现一颗恒星，都是一大功绩。《新潮》一卷一号，页五六。

我这几篇小说考证里的结论也许都是错的，但我自信我这一点研究的态度是决不会错的。

十，六，一一作于北京钟鼓寺

附录："致语"考

《考证》引周亮工《书影》云："故老传闻，罗氏《水浒传》一百回，各以妖异语冠其首。嘉靖时，郭武定重刻其书，削其致语，独存本传。"这段中"致语"二字初版皆误作"叙语"。我怕读者因此误解这两个字，故除在再版里更正外，另做这篇《"致语"考》。

致语即是致辞，旧名"乐语"，又名"念语"。《宋文鉴》第一百三十二卷全载"乐语"，中有：

宋祁　《教坊致语》一套

王珪　《教坊致语》一套

元绛　《集英殿秋宴教坊致语》一套

苏轼　《集英殿秋宴教坊致语》一套

以上皆皇帝大宴时的"致语"。又有

欧阳修　《会老堂致语》一篇《宋文鉴》。

陆游　《徐稚山庆八十乐语》一篇，《致语》二篇皆见《渭南文集》四十二。

以上皆私家大宴时的"致语"。陆游还有《天申节致语》三篇，也是皇帝大宴时用的。此外宋人文集中还有一些致语。

《宋史·乐志》一四二。记教坊队舞之制，共分两部：一为小儿队，一为女弟子队。每逢皇帝春秋圣节三大宴时，仪节分十九步：

第一，皇帝升坐，宰相进酒，庭中吹觱栗，以众乐和之。赐群臣酒，皆就坐。宰相饮，作《倾杯乐》；百官饮，作《三台》。

第二，皇帝再举酒，群臣立于席后，乐以歌起。

第三，皇帝举酒，如第二之制，以次进食。

第四，百戏皆作。

第五，皇帝举酒。

第六，乐工致辞，继以诗一章，谓之口号，皆述德美及中外蹈咏之情。初致辞，群臣皆起听，辞毕再拜。

第七，合奏大曲。

第八，皇帝举酒，殿上独弹琵琶。

第九，小儿队舞，亦致辞以述德美。

第十，杂剧，罢，皇帝起更衣。

第十一，皇帝再坐，举酒，殿上独吹笙。

第十二，蹴踘。

第十三，皇帝举酒，殿上独弹筝。

第十四，女弟子队舞，亦致辞如小儿队。

第十五，杂剧。

第十六，皇帝举酒。

第十七，奏《鼓吹曲》，或用《法曲》，或用《龟兹》。

第十八，皇帝举酒，食罢。

第十九，用角觝，宴毕。

这里面，第六，第九，第十四，都有“致语”一篇；此外，第七，第十，第十五，也都有稍短的引子。这些致语都是当时

的词臣代作的。

这样看来，“致语”本是舞队奏舞以前的颂辞。皇帝大宴与私家会宴，凡用乐舞的，都有致语。后来大概不但乐舞有致语，就是说平话的也有一种致语。这种小说的致语大概是用四六句调或是韵文的。百二十回本的发凡说：

> 古本有罗氏致语，相传“灯花婆婆”等事，既不可复见。

《灯花婆婆》是什么东西呢？王国维先生的《戏曲考原》《国粹学报》第五十期。有一段说：

> 钱曾《也是园书目》戏曲类中，除杂剧套数外，尚有宋人词话十余种。其目为《灯花婆婆》、《种瓜张老》、《紫罗盖头》、《女报冤》……凡十二种。其书虽不存，然云“词”，则有曲；云“话”，则有白。其题目或似套数，或似杂剧，要之必与董解元弦索《西厢》相似。

据此看来，《灯花婆婆》等到清朝初年还存在。王先生以为这种“词话”是有曲有白的。但《灯花婆婆》既是古本《水浒》的“致语”，大概未必有“曲”。钱曾把这些作品归在“宋人词话”，“宋人”一层自然是错的了，“词话”的词字大概是平话一类的书词，未必是“曲”。故我以为这十二种词话大概多是说书的引子，与词曲无关。后来明朝的小说，如《今古奇观》，每篇正文之前往往用一件别的事作一个引子，大概这种散文的引子又是那《灯花婆婆》一类的致语的进化了。

十，六，一一

据北京大学出版社 1999 年出版《胡适文集》本校正

二 《红楼梦》考证

一

《红楼梦》的考证是不容易做的，一来因为材料太少，二来因为向来研究这部书的人都走错了道路。他们怎样走错了道路呢？他们不去搜求那些可以考定《红楼梦》的著者、时代、版本等等的材料，却去收罗许多不相干的零碎史事来附会《红楼梦》里的情节。他们并不曾做《红楼梦》的考证，其实只做了许多《红楼梦》的附会！这种附会的“红学”又可分作几派：

第一派说《红楼梦》“全为清世祖与董鄂妃而作，兼及当时的诸名王奇女”。他们说董鄂妃即是秦淮名妓董小宛，本是当时名士冒辟疆的妾，后来被清兵夺去，送到北京，得了清世祖的宠爱，封为贵妃。后来董妃夭死，清世祖哀痛的很，遂跑到五台山去做和尚去了。依这一派的话，冒辟疆与他的朋友们说的董小宛之死，都是假的；清史上说的清世祖在位十八年而死，也是假的。这一派说《红楼梦》里的贾宝玉即是

清世祖，林黛玉即是董妃。"世祖临宇十八年，宝玉便十九岁出家；世祖自肇祖以来为第七代，宝玉便言'一子成佛，七祖升天'，又恰中第七名举人；世祖谥'章'，宝玉便谥'文妙'，文章两字可暗射。""小宛名白，故黛玉名黛，粉白黛绿之意也。小宛是苏州人，黛玉也是苏州人，小宛在如皋，黛玉亦在扬州。小宛来自盐官，黛玉来自巡盐御史之署。小宛入宫，年已二十有七；黛玉入京，年只十三馀，恰得小宛之半。……小宛游金山时，人以为江妃踏波而上，故黛玉号'潇湘妃子'，实从'江妃'二字得来。"以上引的话均见王梦阮先生的《〈红楼梦〉索隐》的《提要》。

这一派的代表是王梦阮先生的《〈红楼梦〉索隐》。这一派的根本错误已被孟莼荪先生的《董小宛考》附在蔡孑民先生的《〈石头记〉索隐》之后，页一三一以下。用精密的方法一一证明了。孟先生在这篇《董小宛考》里证明董小宛生于明天启四年甲子，故清世祖生时，小宛已十五岁了；顺治元年，世祖方七岁，小宛已二十一岁了；顺治八年正月二日，小宛死，年二十八岁，而清世祖那时还是一个十四岁的小孩子。小宛比清世祖年长一倍，断无入宫邀宠之理。孟先生引据了许多书，按年分别，证据非常完备，方法也很细密。那种无稽的附会，如何当得起孟先生的摧破呢？例如《〈红楼梦〉索隐》说：

> 渔洋山人题冒辟疆妾圆玉、女罗画三首之二末句云："洛川淼淼神人隔，空费陈王八斗才、"亦为小琬而作。圆玉者，琬也；玉旁加以宛转之义，故曰圆玉。女罗，罗敷女也。均有深意。神人之隔，又与死别不同矣。《提要》页一二。

孟先生在《董小宛考》里引了清初的许多诗人的诗来证明冒

辟疆的妾并不止小宛一人；女罗姓蔡，名含，很能画苍松墨凤；圆玉当是金晓珠，名玥，昆山人，能画人物。晓珠最爱画洛神，汪舟次有《晓珠手临洛神图卷跋》，吴薗次有《乞晓珠画洛神启》。故渔洋山人诗有“洛川淼淼神人隔”的话。我们若懂得孟先生与王梦阮先生两人用的方法的区别，便知道考证与附会的绝对不相同了。

《〈红楼梦〉索隐》一书，有了《董小宛考》的辨正，我本可以不再批评他了。但这书中还有许多绝无道理的附会，孟先生都不及指摘出来。如他说：“曹雪芹为世家子，其成书当在乾嘉时代。书中明言南巡四次，是指高宗时事，在嘉庆时所作可知。……意者此书但经雪芹修改，当初创造另自有人。……揣其成书亦当在康熙中叶。……至乾隆朝，事多忌讳，档案类多修改。《红楼》一书，内廷索阅，将为禁本。雪芹先生势不得已，乃为一再修订，俾愈隐而愈不失其真。”《提要》页五至六。但他在第十六回凤姐提起南巡接驾一段话的下面，又注道：“此作者自言也。圣祖二次南巡，即驻跸雪芹之父曹寅盐署中，雪芹以童年召对，故有此笔。”下面赵嬷嬷说甄家接驾四次一段的下面，又注道：“圣祖南巡四次，此言接驾四次，特明为乾隆时事。”我们看这三段《索隐》，可以看出许多错误。（1）第十六回明说二三十年前“太祖皇帝”南巡时的几次接驾；赵嬷嬷年长，故“亲眼看见”。我们如何能指定前者为康熙时的南巡而后者为乾隆时的南巡呢？（2）康熙帝二次南巡在二十八年，西历1689。到四十二年曹寅才做两淮巡盐御史。《索隐》说康熙帝二次南巡驻跸曹寅盐院署，是错的。（3）《索隐》说康熙帝二次南巡时，“曹雪芹以童年召对”；又说雪芹成书在嘉庆时。嘉庆元年西历1796。上距康熙二十八年，

已隔百零七年了。曹雪芹成书时，他可不是一百二三十岁了吗？(4)《索隐》说《红楼梦》成书在乾嘉时代，又说是在嘉庆时所作：这一说最谬。《红楼梦》在乾隆时已风行，有当时版本可证。详考见后文。况且袁枚在《随园诗话》里曾提起曹雪芹的《红楼梦》；袁枚死于嘉庆二年，诗话之作更早的多，如何能提到嘉庆时所作的《红楼梦》呢？

第二派说《红楼梦》是清康熙朝的政治小说。这一派可用蔡孑民先生的《〈石头记〉索隐》作代表。蔡先生说：

> 《石头记》……作者持民族主义甚挚。书中本事在吊明之亡，揭清之失，而尤于汉族名士仕清者寓痛惜之意。当时既虑触文网，又欲别开生面，特于本事之上，加以数层障幂，使读者有“横看成岭侧成峰”之状况。《〈石头记〉索隐》页一。书中“红”字多隐“朱”字。朱者，明也，汉也。宝玉有“爱红”之癖，言以满人而爱汉族文化也；好吃人口上胭脂，言拾汉人唾馀也。……当时清帝虽躬修文学，且创开博学鸿词科，实专以笼络汉人，初不愿满人渐染汉俗，其后雍、乾诸朝亦时时申诫之。故第十九回袭人劝宝玉道：“再不许吃人嘴上擦的胭脂了，与那爱红的毛病儿。”又黛玉见宝玉腮上血渍，询知为淘澄胭脂膏子所溅，谓为“带出幌子，吹到舅舅耳里，又大家不干净惹气”，皆此意。宝玉在大观园中所居曰怡红院，即爱红之义。所谓曹雪芹于悼红轩中增删本书，则吊明之义也。……页三至四。
>
> 书中女子多指汉人，男子多指满人。不但“女子是水作的骨肉，男人是泥作的骨肉”与“汉”字“满”字有关系也；我国古代哲学以阴阳二字说明一切对待之事

> 物，《易》坤卦彖传曰，“地道也，妻道也，臣道也”，是以夫妻君臣分配于阴阳也。《石头记》即用其义。第三十一回，……翠缕说：“知道了！姑娘史湘云。是阳，我就是阴。……人家说主子为阳，奴才为阴。我连这个大道理也不懂得！”……清制，对于君主，满人自称奴才，汉人自称臣。臣与奴才，并无二义。以民族之对待言之，征服者为主，被征服者为奴。本书以男女影满、汉，以此。页九至十。

这些是蔡先生的根本主张。以后便是“阐证本事”了。依他的见解，下面这些人是可考的：

（1）贾宝玉，伪朝之帝系也；宝玉者，传国玺之义也，即指胤礽。康熙帝的太子，后被废。页十至二二。

（2）《石头记》叙巧姐事，似亦指胤礽，巧字与礽字形相似也。……页二三至二五。

（3）林黛玉影朱竹垞朱彝尊。也。绛珠，影其氏也。居潇湘馆，影其竹垞之号也。……页二五至二七。

（4）薛宝钗，高江村高士奇。也。薛者，雪也。林和靖诗，“雪满山中高士卧，月明林下美人来。”用薛字以影江村之姓名高士奇。也。……页二八至四二。

（5）探春影徐健庵也。健庵名乾学，乾卦作“☰”，故曰三姑娘。健庵以进士第三人及第，通称探花，故名探春。……页四二至四七。

（6）王熙凤影余国柱也。王即柱字偏旁之省，国字俗写作“国”，故熙凤之夫曰琏，言二王字相连也。……页四七至六一。

（7）史湘云，陈其年也。其年又号迦陵。史湘云佩金麒

麟，当是“其”字“陵”字之借音。氏以史者，其年尝以翰林院检讨纂修《明史》也。……页六一至七一。

(8) 妙玉，姜西溟姜宸英。也。姜为少女，以妙代之。《诗》曰，“美如玉”，“美如英”。玉字所以代英字也。从徐柳泉说。……页七二至八七。

(9) 惜春，严荪友也。……页八七至九一。

(10) 宝琴，冒辟疆也。……页九一至九五。

(11) 刘老老，汤潜庵汤斌。也。……页九五至百十。

蔡先生这部书的方法是：每举一人，必先举他的事实，然后引《红楼梦》中情节来配合。我这篇文里，篇幅有限，不能表示他的引书之多和用心之勤：这是我很抱歉的。但我总觉得蔡先生这么多的心力都是白白的浪费了，因为我总觉得他这部书到底还只是一种很牵强的附会。我记得从前有个灯谜，用杜诗“无边落木萧萧下”来打一个“日”字。这个谜，除了做谜的人自己，是没有人猜得中的。因为做谜的人先想着南北朝的齐和梁两朝都是姓萧的；其次，把“萧萧下”的“萧萧”解作两个姓萧的朝代；其次，二萧的下面是那姓陈的陈朝。想着了“陳”字，然后把偏旁去掉无边；再把“東”字里的“木”字去掉，落木。剩下的“日”字，才是谜底！你若不能绕这许多弯子，休想猜谜！假使做《红楼梦》的人当日真个用王熙凤来影余国柱，真个想着“王即柱字偏旁之省，国字俗写作国，故熙凤之夫曰琏，言二王字相连也”，——假使他真如此思想，他岂不真成了一个大笨伯了吗？他费了那么大气力，到底只做了“国”字和“柱”字的一小部分；还有这两个字的其馀部分和那最重要的“余”字，都不曾做到“谜面”里去！这样做的谜，可不是笨谜吗？用麒麟来影“其

年”的其，“迦陵”的陵；用三姑娘来影“乾学”的乾：假使真有这种影射法，都是同样的笨谜！假使一部《红楼梦》真是一串这么样的笨谜，那就真不值得猜了！

我且再举一条例来说明这种“索隐”猜谜。法的无益。蔡先生引蒯若木先生的话，说刘老老即是汤潜庵：

> 潜庵受业于孙夏峰孙奇逢，清初的理学家。凡十年。夏峰之学本以象山陆九渊、阳明王守仁为宗。《石头记》，“刘老老之女婿曰王狗儿，狗儿之父曰王成。其祖上曾与凤姐之祖，王夫人之父认识；因贪王家势利，便连了宗”。似指此。

其实《红楼梦》里的王家既不是专指王阳明的学派，此处似不应该忽然用王家代表王学，况且从汤斌想到孙奇逢，从孙奇逢想到王阳明学派，再从阳明学派想到王夫人一家，又从王家想到王狗儿的祖上，又从王狗儿转到他的丈母刘老老，——这个谜可不是比那“无边落木萧萧下”的谜还更难猜吗？蔡先生又说《石头记》第三十九回刘老老说的“抽柴”一段故事是影汤斌毁五通祠的事；刘老老的外孙板儿影的是汤斌买的一部《廿一史》；他的外孙女青儿影的是汤斌每天吃的韭菜。这种附会已是很滑稽的了。最妙的是第六回凤姐给刘老老二十两银子，蔡先生说这是影汤斌死后徐乾学赙送的二十金；又第四十二回凤姐又送老老八两银子，蔡先生说这是影汤斌死后惟遗俸银八两。这八两有了下落了，那二十两也有了下落了；但第四十二回王夫人还送了刘老老两包银子，每包五十两，共是一百两；这一百两可就没有下落了！因为汤斌一生的事实没有一件可恰合这一百两银子的，所以这一百两虽然比那二十八两更重要，到底没有“索隐”的价

值！这种完全任意的去取，实在没有道理，故我说蔡先生的《〈石头记〉索隐》也还是一种很牵强的附会。

第三派的《红楼梦》附会家，虽然略有小小的不同，大致都主张《红楼梦》记的是纳兰成德的事。成德后改名性德，字容若，是康熙朝宰相明珠的儿子。陈康祺的《郎潜纪闻二笔》即《燕下乡脞录》。卷五说：

> 先师徐柳泉先生云："小说《红楼梦》一书即记故相明珠家事；金钗十二，皆纳兰侍卫成德官侍卫。所奉为上客者也。宝钗影高澹人，妙玉即影西溟姜宸英……"徐先生言之甚详，惜余不尽记忆。

又俞樾的《小浮梅闲话》《曲园杂纂》三十八。说：

> 《红楼梦》一书，世传为明珠之子而作。……明珠子名成德，字容若。《通志堂经解》每一种有纳兰成德容若序，即其人也。恭读乾隆五十一年二月二十九日上谕："成德于康熙十一年壬子科中式举人，十二年癸丑科中式进士，年甫十六岁。"适按此谕不见于《东华录》，但载于《通志堂经解》之首。然则其中举人止十五岁，于书中所述颇合也。

钱静方先生的《红楼梦考》附在《〈石头记〉索隐》之后，页一二一至一三〇。也颇有赞成这种主张的倾向。钱先生说：

> 是书力写宝、黛痴情。黛玉不知所指何人。宝玉固全书之主人翁，即纳兰侍御也。使侍御而非深于情者，则焉得有此倩影？余读《饮水词抄》，不独于宾从间得诉合之欢，而尤于闺房内致缠绵之意。即黛玉葬花一段，亦从其词中脱卸而出。是黛玉虽影他人，亦实影侍御之德配也。

这一派的主张，依我看来，也没有可靠的根据，也只是

一种很牵强的附会。（1）纳兰成德生于顺治十一年，西历1654。死于康熙二十四年，1685。年三十一岁。他死时，他的父亲明珠正在极盛的时代，大学士加太子太傅，不久又晋太子太师。我们如何可说那眼见贾府兴亡的宝玉是指他呢？（2）俞樾引乾隆五十一年上谕说成德中举人时止十五岁，其实连那上谕都是错的。成德生于顺治十一年；康熙壬子，他中举人时，年十八；明年癸丑，他中进士，年十九。徐乾学做的《墓志铭》与韩菼做的《神道碑》，都如此说。乾隆帝因为硬要否认《通志堂经解》的许多序是成德做的，故说他中进士时年止十六岁。也许成德应试时故意减少三岁，而乾隆帝但依据履历上的年岁。无论如何，我们不可用宝玉中举的年岁来附会成德。若宝玉中举的年岁可以附会成德，我们也可以用成德中进士和殿试的年岁来证明宝玉不是成德了！（3）至于钱先生说的纳兰成德的夫人即是黛玉，似乎更不能成立。成德原配卢氏，为两广总督兴祖之女，续配官氏，生二子一女。卢氏早死，故《饮水词》中有几首悼亡的词。钱先生引他的悼亡词来附会黛玉，其实这种悼亡的诗词，在中国旧文学里，何止几千首？况且大致都是千篇一律的东西。若几首悼亡词可以附会林黛玉，林黛玉真要成“人尽可夫”了！（4）至于徐柳泉说的大观园里十二金钗都是纳兰成德所奉为上客的一班名士，这种附会法与《〈石头记〉索隐》的方法有同样的危险。即如徐柳泉说妙玉影姜宸英，那么，黛玉何以不可附会姜宸英？晴雯何以不可附会姜宸英？又如他说宝钗影高士奇，那么，袭人也可以影高士奇了，凤姐更可以影高士奇了。我们试读姜宸英祭纳兰成德的文：

兄一见我，怪我落落；转亦以此，赏我标格。……

数兄知我，其端非一。我常箕踞，对客欠伸，兄不余傲，知我任真。我时嫚骂，无问高爵，兄不余狂，知余疾恶。激昂论事，眼睁舌挢，兄为抵掌，助之叫号。有时对酒，雪涕悲歌，谓余失志，孤愤则那？彼何人斯，实应且憎，余色拒之，兄门固扃。

妙玉可当得这种交情吗？这可不更像黛玉吗？我们又试读郭琇参劾高士奇的奏疏：

……久之，羽翼既多，遂自立门户。……凡督抚藩臬道府厅县以及在内之大小卿员，皆王鸿绪等为之居停哄骗而夤缘照管者，馈至成千累万；即不属党护者，亦有常例，名之曰平安钱。然而人之肯为贿赂者，盖士奇供奉日久，势焰日张，人皆谓之门路真，而士奇遂自忘乎其为撞骗，亦居之不疑，曰，我之门路真。……以觅馆餬口之穷儒，而今忽为数百万之富翁。试问金从何来？无非取给于各官。然官从何来？非侵国帑，即剥民膏。夫以国帑民膏而填无厌之谿壑，是士奇等真国之蠹而民之贼也。……清史馆本传，《耆献类征》六十。

宝钗可当得这种罪名吗？这可不更像凤姐吗？我举这些例的用意是要说明这种附会完全是主观的，任意的，最靠不住的，最无益的。钱静方先生说的好："要之，《红楼》一书，空中楼阁。作者第由其兴会所至，随手拈来，初无成意。即或有心影射，亦不过若即若离，轻描淡写，如画师所绘之百像图，类似者固多，苟细按之，终觉貌是而神非也。"

二

我现在要忠告诸位爱读《红楼梦》的人："我们若想真正了解《红楼梦》，必须先打破这种种牵强附会的《红楼梦》谜学！"

其实做《红楼梦》的考证，尽可以不用那种附会的法子。我们只须根据可靠的版本与可靠的材料，考定这书的著者究竟是谁，著者的事迹家世，著书的时代，这书曾有何种不同的本子，这些本子的来历如何。这些问题乃是《红楼梦》考证的正当范围。

我们先从"著者"一个问题下手。

本书第一回说这书原稿是空空道人从一块石头上抄写下来的，故名《石头记》；后来空空道人改名情僧，遂改《石头记》为《情僧录》；东鲁孔梅溪题为《风月宝鉴》；后因曹雪芹于悼红轩中，披阅十载，增删五次，纂成目录，分出章回，又题曰《金陵十二钗》，并题一绝，即此便是《石头记》的缘起。诗云：

> 满纸荒唐言，一把辛酸泪。都云作者痴，谁解其中味？

第百二十回又提起曹雪芹传授此书的缘由。大概"石头"与空空道人等名目都是曹雪芹假托的缘起，故当时的人多认这书是曹雪芹做的。袁枚的《随园诗话》卷二中有一条说：

> 康熙间，曹练亭练当作楝。为江宁织造，每出拥八驺，必携书一本，观玩不辍。人问："公何好学？"曰："非也。我非地方官而百姓见我必起立，我心不安，故借此遮目

耳。”素与江宁太守陈鹏年不相中，及陈获罪，乃密疏荐陈。人以此重之。

其子雪芹撰《红楼梦》一书，备记风月繁华之盛。中有所谓大观园者，即余之随园也。明我斋读而羡之。坊间刻本无此七字。当时红楼中有某校书尤艳，我斋题云：此四字坊间刻本作“雪芹赠云”，今据原刻本改正。

病容憔悴胜桃花，午汗潮回热转加；犹恐意中人看出，强言今日较差些。

威仪棣棣若山河，应把风流夺绮罗，不似小家拘束态，笑时偏少默时多。

我们现在所有的关于《红楼梦》的旁证材料，要算这一条为最早。近人征引此条，每不全录；他们对于此条的重要，也多不曾完全懂得。这一条纪载的重要，凡有几点：

（1）我们因此知道乾隆时的文人承认《红楼梦》是曹雪芹做的。

（2）此条说曹雪芹是曹楝亭的儿子。又《随园诗话》卷十六也说“雪芹者，曹练亭织造之嗣君也”。但此说实是错的，说详后。

（3）此条说大观园即是后来的随园。

俞樾在《小浮梅闲话》里曾引此条的一小部分，又加一注，说：

纳兰容若《饮水词集》有《满江红》词，为曹子清题其先人所构楝亭，即雪芹也。

俞樾说曹子清即雪芹，是大谬的。曹子清即曹楝亭，即曹寅。

我们先考曹寅是谁。吴修的《昭代名人尺牍小传》卷十二说：

曹寅，字子清，号楝亭，奉天人，官通政司使，江宁织造。校刊古书甚精，有扬州局刻《五韵、楝亭十二

种》盛行于世。著《楝亭诗抄》。

《扬州画舫录》卷二说：

> 曹寅，字子清，号楝亭，满洲人，官两淮盐院。工诗词，善书，著有《楝亭诗集》。刊秘书十二种，为《梅宛》、《声画集》、《法书考》、《琴史》、《墨经》、《砚笺》、《刘后山当作刘后村千家诗》、《禁扁》、《钓矶立谈》、《都城纪胜》、《糖霜谱》、《录鬼簿》。今之仪征余园门榜"江天传舍"四字，是所书也。

这两条可以参看。又韩菼的《有怀堂文稿》里有《楝亭记》一篇，说：

> 荔轩曹使君性至孝。自其先人董三服，官江宁，于署中手植楝树一株，绝爱之，为亭其间，尝憩息于斯。后十余年，使君适自苏移节，如先生之任，则亭颇坏，为新其材，加垩焉，而亭复完。

据此可知曹寅又字荔轩，又可知《饮水词》中的楝亭的历史。

最详细的纪载是章学诚的《丙辰札记》：

> 曹寅为两淮巡盐御史，刻古书凡十五种，世称"曹楝亭本"是也。**康熙四十三年、四十五年、四十七年、四十九年、间年一任，与同旗李煦互相番代。**李于四十四年、四十六年、四十八年、与曹互代；五十年、五十一年、五十二年、五十五年、五十六年，又连任，较曹用事为久矣。然曹至今为学士大夫所称，而李无闻焉。

不幸章学诚说的那"至今为学士大夫所称"的曹寅，竟不曾留下一篇传记给我们做考证的材料，《耆献类征》与《碑传集》都没有曹寅的碑传。只有宋和的《陈鹏年传》《耆献类征》卷一六四，页一八以下。有一段重要的纪事：

乙酉康熙四十四年。上南巡。此康熙帝第五次南巡。总督集有司议供张，欲于丁粮耗加三分。有司皆慑服，唯唯。独鹏年江宁知府陈鹏年。不服，否否。总督怏怏，议虽寝，则欲抉去鹏年矣。

无何，车驾由龙潭幸江宁。行宫草创，按此指龙潭之行宫。欲抉去之者因以是激上怒。时故庶人按此即康熙帝的太子胤礽，至四十七年被废。从幸，更怒，欲杀鹏年。车驾至江宁，驻跸织造府。一日，织造幼子嬉而过于庭，上以其无知也，曰，“儿知江宁有好官乎？”曰，“知有陈鹏年。”时有致政大学士张英来朝，上……使人问鹏年，英称其贤。而英则庶人之所傅，上乃谓庶人曰，“尔师傅贤之，如何杀之？”庶人犹欲杀之。

织造曹寅免冠叩头，为鹏年请。当是时，苏州织造李某伏寅后，为寅缒，缒字不见于字书，似有儿女亲家的意思。见寅血被额，恐触上怒，阴曳其衣，警之。寅怒而顾之曰，“云何也？”复叩头，阶有声，竟得请。出，巡抚宋荦逆之曰，“君不愧朱云折槛矣！”

又我的朋友顾颉刚在《江南通志》里查出江宁织造的职官如下表：

康熙二年至二十三年	曹玺
康熙二十三年至三十一年	桑格
康熙三十一年至五十二年	曹寅
康熙五十二年至五十四年	曹颙
康熙五十四年至雍正六年	曹𫖯
雍正六年以后	隋赫德

又苏州织造的职官如下表：

康熙二十九年至三十二年　　曹　寅

康熙三十二年至六十一年　　李　煦

这两表的重要，我们可以分开来说：

（1）曹玺，字元璧，是曹寅的父亲。颉刚引《上元江宁两县志》道："织局繁剧，玺至，积弊一清。陛见，陈江南吏治极详，赐蟒服，加一品，御书'敬慎'扁额。卒于位。子寅。"

（2）因此可知曹寅当康熙二十九年至三十二年时，做苏州织造；三十一年至三十二年，他兼任江宁织造；三十二年以后，他专任江宁织造二十年。

（3）康熙帝六次南巡的时代，可与上两表参看：

康熙二三	一次南巡	曹玺为苏州织造
二八	二次南巡	
三八	三次南巡	曹寅为江宁织造
四二	四次南巡	同上
四四	五次南巡	同上
四六	六次南巡	同上

（4）颉刚又考得"康熙南巡，除第一次到南京驻跸将军署外，馀五次均把织造署当行宫"。这五次之中，曹寅当了四次接驾的差。又《振绮堂丛书》内有《圣驾五幸江南恭录》一卷，记康熙四十四年的第五次南巡，写曹寅既在南京接驾，又以巡盐御史的资格赶到扬州接驾；又记曹寅进贡的礼物及康熙帝回銮时赏他通政使司通政使的事，甚详细，可以参看。

（5）曹颙与曹頫都是曹寅的儿子。曹寅的《楝亭诗抄别集》有《郭振基序》，内说"侍公函丈有年，今公子继任织部，又辱世讲"。是曹颙之为曹寅儿子，已无可疑。曹頫大概是曹

颙的兄弟。说详下。

又《四库全书提要》谱录类食谱之属存目里有一条说：

> 《居常饮馔录》一卷。编修程晋芳家藏本。
>
> 国朝曹寅撰。寅字子清，号楝亭，镶蓝旗汉军。康熙中，巡视两淮盐政，加通政司衔。是编以前代所传饮膳之法汇成一编：一曰，宋王灼《糖霜谱》；二三曰，宋东谿遁叟《粥品》及《粉面品》；四曰，元倪瓒《泉史》；五曰，元海滨逸叟《制脯鲊法》；六曰，明王叔承《酿录》；七曰，明释智舷《茗笺》；八九曰，明灌畦老叟《蔬香谱》及《制蔬品法》。中间《糖霜谱》，寅已刻入所辑《楝亭十种》；其他亦颇散见于《说郛》诸书云。

又《提要》别集类存目里有一条：

> 《楝亭诗抄》五卷，附《词抄》一卷。江苏巡抚采进本。
>
> 国朝曹寅撰。寅有《居常饮馔录》，已著录。其诗一刻于扬州，计盈千首；再刻于仪征，则寅自汰其旧刻，而吴尚中开雕于东园者。此本即仪征刻也。其诗出入于白居易、苏轼之间。

《提要》说曹家是镶蓝旗人，这是错的。《八旗氏族通谱》有曹锡远一系，说他家是正白旗人，当据以改正。但我们因《四库提要》提起曹寅的诗集，故后来居然寻着他的全集，计《楝亭诗抄》八卷，《文抄》一卷，《词抄》一卷，《诗别集》四卷，《词别集》一卷。天津公园图书馆藏。从他的集子里，我们得知他生于顺治十五年戊戌1658九月七日，他死时大概在康熙五十一年1712的下半年，那时他五十五岁。他的诗颇有好的，在八旗的诗人之中，他自然要算一个大家了。他的诗在铁保辑的《八旗人诗抄》——改名《熙朝雅颂集》——里，占一全卷的地位。当

时的文学大家，如朱彝尊、姜宸英等，都为《楝亭诗抄》作序。

以上关于曹寅的事实，总结起来，可以得几个结论：

（1）曹寅是八旗的世家，几代都在江南做官。他的父亲曹玺做了二十一年的江宁织造；曹寅自己做了四年的苏州织造，做了二十一年的江宁织造，同时又兼做了四次的两淮巡盐御史。他死后，他的儿子曹颙接着做了三年的江宁织造，他的儿子曹頫接下去做了十三年的江宁织造。他家祖孙三代四个人总共做了五十八年的江宁织造。这个织造真成了他家的“世职”了。

（2）当康熙帝南巡时，他家曾办过四次以上的接驾的差。

（3）曹寅会写字，会做诗词，有诗词集行世；他在扬州曾管领《全唐诗》的刻印，扬州的诗局归他管理甚久；他自己又刻有二十几种精刻的书。除上举各书外，尚有《周易本义》、《施愚山集》等；朱彝尊的《曝书亭集》也是曹寅捐资倡刻的，刻未完而死。他家中藏书极多，精本有三千二百八十七种之多，见他的《楝亭书目》，京师图书馆有抄本。可见他的家庭富有文学美术的环境。

（4）他生于顺治十五年，死于康熙五十一年，1658—1712。

以上是曹寅的略传与他的家世。曹寅究竟是曹雪芹的什么人呢？袁枚在《随园诗话》里说曹雪芹是曹寅的儿子。这一百多年以来，大家多相信这话，连我在这篇《考证》的初稿里也信了这话。现在我们知道曹雪芹不是曹寅的儿子，乃是他的孙子。最初改正这个大错的是杨钟羲先生。杨先生编有《八旗文经》六十卷，又著有《雪桥诗话》三编，是一个

最熟悉八旗文献掌故的人。他在《雪桥诗话续集》卷六，页二三，说：

敬亭清宗室敦诚字敬亭。……尝为《琵琶亭传奇》一折，曹雪芹霑题句有云："白傅诗灵应喜甚，定教蛮素鬼排场。"雪芹为楝亭通政孙，平生为诗，大概如此，竟坎坷以终。敬亭挽雪芹诗有"牛鬼遗文悲李贺，鹿车荷锸葬刘伶"之句。

这一条使我们知道三个要点：

（一）曹雪芹名霑。

（二）曹雪芹不是曹寅的儿子，是他的孙子。《中国人名大辞典》页九九〇作"名霑，寅子"，似是根据《雪桥诗话》而误改其一部分。

（三）清宗室敦诚的诗文集内必有关于曹雪芹的材料。

敦诚字敬亭，别号松堂，英王之裔。他的轶事也散见《雪桥诗话》初、二集中。他有《四松堂集》诗二卷，文二卷，《鷦鷯轩笔麈》一卷。他的哥哥名敦敏，字子明，有《懋斋诗抄》。我从此便到处访求这两个人的集子，不料到如今还不曾寻到手。我今年夏间到上海，写信去问杨钟羲先生，他回信说，曾有《四松堂集》，但辛亥乱后遗失了。我虽然很失望，但杨先生既然根据《四松堂集》说曹雪芹是曹寅之孙，这话自然万无可疑。因为敦诚兄弟都是雪芹的好朋友，他们的证见自然是可信的。

我虽然未见敦诚兄弟的全集，但《八旗人诗抄》《熙朝雅颂集》。里有他们兄弟的诗一卷。这一卷里有关于曹雪芹的诗四首，我因为这种材料颇不易得，故把这四首全抄于下：

赠曹雪芹　　　　敦　敏

碧水青山曲径遐，薜萝门巷足烟霞。寻诗人去留僧

壁，卖画钱来付酒家。燕市狂歌悲遇合，秦淮残梦忆繁华。新愁旧恨知多少，都付酕醄醉眼斜。

访曹雪芹不值　　敦　敏

野浦冻云深，柴扉晚烟薄。山村不见人，夕阳寒欲落。

佩刀质酒歌　　敦　诚

秋晓遇雪芹于槐园，风雨淋涔，朝寒袭袂。时主人未出，雪芹酒渴如狂，余因解佩刀沽酒而饮之。雪芹欢甚，作长歌以谢余。余亦作此答之。

我闻贺鉴湖，不惜金龟掷酒垆。又闻阮遥集，直卸金貂作鲸吸。嗟余本非二子狂，腰间更无黄金珰。秋气酿寒风雨恶，满园榆柳飞苍黄。主人未出童子睡，斝乾瓮涩何可当！相逢况是淳于辈，一石差可温枯肠。身外长物亦何有？鸾刀昨夜磨秋霜。且酤满眼作软饱，……令此肝肺生角芒。曹子大笑称“快哉！”击石作歌声琅琅。知君诗胆昔如铁，堪与刀颖交寒光。我有古剑尚在匣，一条秋水苍波凉。君才抑塞倘欲拔，不妨斫地歌王郎。

寄怀曹雪芹　　敦　诚

少陵昔赠曹将军，曾曰魏武之子孙。嗟君或亦将军后，于今环堵蓬蒿屯。扬州旧梦久已绝，且著临邛犊鼻裈。爱君诗笔有奇气，直追昌谷披篱樊。当时虎门数晨夕，西窗剪烛风雨昏。接䍦倒著容君傲，高谈雄辩虱手扪。感时思君不相见，蓟门落日松亭尊。劝君莫弹食客铗，劝君莫叩富儿门。残杯冷炙有德色，不如著书黄叶村。

我们看这四首诗，可想见他们弟兄与曹雪芹的交情是很

深的。他们的证见真是史学家说的“同时人的证见”，有了这种证据，我们不能不认袁枚为误记了。

这四首诗中，有许多可注意的句子。

第一，如“秦淮残梦忆繁华”，如“于今环堵蓬蒿屯，扬州旧梦久已绝，且著临邛犊鼻裈”，如“劝君莫弹食客铗，劝君莫叩富儿门；残杯冷炙有德色，不如著书黄叶村”，都可以证明曹雪芹当时已很贫穷，穷的很不像样了，故敦诚有“残杯冷炙有德色”的劝戒。

第二，如“寻诗人去留僧壁，卖画钱来付酒家”，如“知君诗胆昔如铁”，如“爱君诗笔有奇气，直追昌谷披篱樊”，都可以使我们知道曹雪芹是一个会作诗又会绘画的人。最可惜的是曹雪芹的诗现在只剩得“白傅诗灵应喜甚，定教蛮素鬼排场”两句了。但单看这两句，也就可以想见曹雪芹的诗大概是很聪明的，很深刻的。敦诚弟兄比他做李贺，大概很有点相像。

第三，我们又可以看出曹雪芹在那贫穷潦倒的境遇里，很觉得牢骚抑郁，故不免纵酒狂歌，自寻排遣。上文引的如“雪芹酒渴如狂”，如“相逢况是淳于辈，一石差可温枯肠”，如“新愁旧恨知多少，都付酕醄醉眼斜”，如“鹿车荷锸葬刘伶”，都可以为证。

我们既知道曹雪芹的家世和他自身的境遇了，我们应该研究他的年代。这一层颇有点困难，因为材料太少了。敦诚有挽雪芹的诗，可见雪芹死在敦诚之前。敦诚的年代也不可详考。但《八旗文经》里有几篇他的文字，有年月可考：如《拙鹊亭记》作于辛丑初冬，如《松亭再征记》作于戊寅正月，如《祭周立厓》文中说：“先生与先公始交时在戊寅己卯间；

是时先生……每过静补堂，……诚尝侍几杖侧。……迨庚寅先公即世，先生哭之过时而哀。……诚追述平生，……回念静补堂几杖之侧，已二十余年矣。”今作一表，如下：

乾隆二三，戊寅。1758。

乾隆二四，己卯。1759。

乾隆三五，庚寅。1770。

乾隆四六，辛丑。1781。自戊寅至此，凡二十三年。

清宗室永忠臞仙为敦诚作葛巾居的诗，也在乾隆辛丑。敦诚之父死于庚寅，他自己的死期大约在二十年之后，约当乾隆五十余年。纪昀为他的诗集作序，虽无年月可考，但纪昀死于嘉庆十年，1805。而序中的语意都可见敦诚死已甚久了。故我们可以猜定敦诚大约生于雍正初年，约1725。死于乾隆五十余年。约1785—1790。

敦诚兄弟与曹雪芹往来，从他们赠答的诗看起来，大概都在他们兄弟中年以前，不像在中年以后。况且《红楼梦》当乾隆五十六七年时已在社会上流通了二十余年了。说详下。以此看来，我们可以断定曹雪芹死于乾隆三十年左右。约1765。至于他的年纪，更不容易考定了。但敦诚兄弟的诗的口气，很不像是对一位老前辈的口气。我们可以猜想雪芹的年纪至多不过比他们大十来岁，大约生于康熙末叶，约1715—1720。当他死时，约五十岁左右。

以上是关于著者曹雪芹的个人和他的家世的材料。我们看了这些材料，大概可以明白《红楼梦》这部书是曹雪芹的自叙传了。这个见解，本来并没有什么新奇，本来是很自然的。不过因为《红楼梦》被一百多年来的红学大家越说越微妙了，

故我们现在对于这个极平常的见解反觉得他有证明的必要了。我且举几条重要的证据如下：

第一，我们总该记得《红楼梦》开端时，明明的说着：

> 作者自云曾历过一番梦幻之后，故将真事隐去，而借“通灵”说此《石头记》一书也。……自己又云：今风尘碌碌，一事无成，忽念及当日所有之女子，一一细考较去，觉其行止见识皆出我之上。我堂堂须眉，诚不若彼裙钗。……当此日，欲将已往所赖天恩祖德，锦衣纨袴之时，饫甘餍肥之日，背父兄教育之恩，负师友规训之德，以致今日一技无成半生潦倒之罪，编述一集，以告天下。

这话说的何等明白！《红楼梦》明明是一部“将真事隐去”的自叙的书。若作者是曹雪芹，那么，曹雪芹即是《红楼梦》开端时那个深自忏悔的“我”！即是书里的甄贾真假。两个宝玉的底本！懂得这个道理，便知书中的贾府与甄府都只是曹雪芹家的影子。

第二，第一回里那石头说道：

> 我想历来野史的朝代，无非假借汉唐的名色；莫如我这石头所记，不借此套，只按自己的事体情理，反倒新鲜别致。

又说：

> 更可厌者，“之乎者也”，非理即文，大不近情，自相矛盾：竟不如我这半世亲见亲闻的这几个女子，虽不敢说强似前代书中所有之人，但观其事迹原委，亦可消愁破闷。

他这样明白清楚的说“这书是我自己的事体情理”，“是我这

半世亲见亲闻的”；而我们偏要硬派这书是说顺治帝的，是说纳兰成德的！这岂不是作茧自缚吗？

第三，《红楼梦》第十六回有谈论南巡接驾的一大段，原文如下：

> 凤姐道：“……可恨我小几岁年纪。若早生二三十年，如今这些老人家也不薄我没见世面了。说起当年太祖皇帝仿舜巡的故事，比一部书还热闹，我偏偏的没赶上。”
>
> 赵嬷嬷贾琏的乳母。道：“嗳哟，那可是千载难逢的！那时候我才记事儿。咱们贾府正在姑苏扬州一带，监造海船，修理海塘。只预备接驾一次，把银子花的像淌海水似的。说起来——”
>
> 凤姐忙接道：“我们王府里也预备过一次。那时我爷爷专管各国进贡朝贺的事，凡有外国人来，都是我们家养活。粤、闽、滇、浙所有的洋船货物，都是我们家的。”
>
> 赵嬷嬷道：“那是谁不知道的？……如今还有现在江南的甄家，——嗳哟，好势派！——独他们家接驾四次。要不是我们亲眼看见，告诉谁也不信的。别讲银子成了粪土；凭是世上有的，没有不是堆山积海的。‘罪过可惜’四个字，竟顾不得了。”
>
> 凤姐道：“我常听见我们太爷说，也是这样的。岂有不信的？只纳罕他家怎么就这样富贵呢？”
>
> 赵嬷嬷道：“告诉奶奶一句话：也不过拿着皇帝家的银子往皇帝身上使罢了。谁家有那些钱买这个虚热闹去？”

此处说的甄家与贾家都是曹家。曹家几代在江南做官，故《红楼梦》里的贾家虽在“长安”，而甄家始终在江南。上文

曾考出康熙帝南巡六次，曹寅当了四次接驾的差，皇帝就住在他的衙门里。《红楼梦》差不多全不提起历史上的事实，但此处却郑重的说起“太祖皇帝仿舜巡的故事”，大概是因为曹家四次接驾乃是很不常见的盛事，故曹雪芹不知不觉的——或是有意的——把他家这桩最阔的大典说了出来。这也是敦敏送他的诗里说的“秦淮旧梦忆繁华”了。但我们却在这里得着一条很重要的证据。因为一家接驾四五次，不是人人可以随便有的机会。大官如督抚，不能久任一处，便不能有这样好的机会。只有曹寅做了二十年江宁织造，恰巧当了四次接驾的差。这不是很可靠的证据吗？

第四，《红楼梦》第二回叙荣国府的世次如下：

> 自荣国公死后，长子贾代善袭了官，娶的是金陵世家史侯的小姐为妻，生了两个儿子：长名贾赦，次名贾政。如今代善早已去世，太夫人尚在。长子贾赦袭了官，为人平静中和，也不管理家务。次子贾政，自幼酷喜读书，为人端方正直；祖父钟爱，原要他以科甲出身的。不料代善临终时，遗本一上，皇上因恤先臣，即时令长子袭官外，问还有几子，立刻引见；遂又额外赐了这政老爷一个主事之职，令其入部学习；如今已升了员外郎。

我们可用曹家的世系来比较：

> 曹锡远，正白旗包衣人。世居沈阳地方，来归年月无考。其子曹振彦，原任浙江盐法道。
>
> 孙：曹玺，原任工部尚书；曹尔正，原任佐领。
>
> 曾孙：曹寅，原任通政使司通政使；曹宜，原任护军参领兼佐领；曹荃，原任司库。
>
> 元孙：曹颙，原任郎中；曹頫，原任员外郎；曹颀，

原任二等侍卫，兼佐领；曹天祐，原任州同。《八旗氏族通谱》卷七十四。

这个世系颇不分明。我们可试作一个假定的世系表如下：



曹寅的《楝亭诗抄别集》中有“辛卯三月闻珍儿殇，书此忍恸，兼示四侄寄东轩诸友”诗三首，其二云：“世出难居长，多才在四三。承家赖犹子，努力作奇男。”四侄即颀，那排行第三的当是那小名珍儿的了。如此看来，颙与頫当是行一与行二。曹寅死后，曹颙袭织造之职。到康熙五十四年，曹颙或是死了，或是因事撤换了，故次子曹頫接下去做。织造是内务府的一个差使，故不算做官，故《氏族通谱》上只称曹寅为通政使，称曹頫为员外郎。但《红楼梦》里的贾政，也是次子，也是先不袭爵，也是员外郎。这三层都与曹頫相合。故我们可以认贾政即是曹頫；因此，贾宝玉即是曹雪芹，即是曹頫之子，这一层更容易明白了。

第五，最重要的证据自然还是曹雪芹自己的历史和他家的历史。《红楼梦》虽没有做完，说详下。但我们看了前八十回，也就可以断定：（1）贾家必致衰败，（2）宝玉必致沦落。《红楼梦》开端便说，“风尘碌碌，一事无成”；又说，“一技无成，半生潦倒”；又说，“当此蓬牖茅椽，绳床瓦灶”。这是明说此书的著者——即是书中的主人翁——当著书时，已在那穷愁不幸的境地。况且第十三回写秦可卿死时在梦中对凤姐说的话，句句明说贾家将来必到“树倒猢狲散”的地步。所以我

们即使不信后四十回说详下。抄家和宝玉出家的话，也可以推想贾家的衰败和宝玉的流落了。我们再回看上文引的敦诚兄弟送曹雪芹的诗，可以列举雪芹一生的历史如下：

（1）他是做过繁华旧梦的人。

（2）他有美术和文学的天才，能做诗，能绘画。

（3）他晚年的境况非常贫穷潦倒。

这不是贾宝玉的历史吗？此外，我们还可以指出三个要点。第一是曹雪芹家自从曹玺、曹寅以来，积成一个很富丽的文学美术的环境。他家的藏书在当时要算一个大藏书家，他家刻的书至今推为精刻的善本。富贵的家庭并不难得；但富贵的环境与文学美术的环境合在一家，在当日的汉人中是没有的，就在当日的八旗世家中，也很不容易寻找了。第二，曹寅是刻《居常饮馔录》的人，《居常饮馔录》所收的书，如《糖霜谱》、《制脯鲊法》、《粉面品》之类，都是专讲究饮食糖饼的做法的。曹寅家做的雪花饼，见于朱彝尊的《曝书亭集》，二十一，页十二。有"粉量云母细，糁和雪糕匀"的称誉。我们读《红楼梦》的人，看贾母对于吃食的讲究，看贾家上下对于吃食的讲究，便知道《居常饮馔录》的遗风未泯，雪花饼的名不虚传！第三，关于曹家衰落的情形，我们虽没有什么材料，但我们知道曹寅的亲家李煦在康熙六十一年已因亏空被革职查追了。雍正《朱批谕旨》第四十八册有雍正元年《苏州织造胡凤翚奏折》内称：

> 今查得李煦任内亏空各年余剩银两，现奉旨交督臣查弼纳查追外，尚有六十一年办六十年分应存剩银六万三百五十五两零，并无存库，亦系李煦亏空。……所有历年动用银两数目，另开细折，并呈御览。

又第十三册有《两淮巡盐御史谢赐履奏折》内称：

> 窃照两淮应解织造银两，历年遵奉已久。兹于雍正元年三月十六日，奉户部咨行，将江苏织造银两停其支给；两淮应解银两，汇行解部。……前任盐臣魏廷珍于康熙六十一年内未奉部文停止之先，两次解过苏州织造银五万两。……再本年六月内奉有停止江宁织造之文。查前盐臣魏廷珍经解过江宁织造银四万两，臣任内……解过江宁织造银四万五千一百二十两。……臣请将解过苏州织造银两在于审理李煦亏空案内并追；将解过江宁织造银两行令曹頫解还户部。

李煦做了三十年的苏州织造，又兼了八年的两淮盐政，到头来竟因亏空被查追。胡凤翚折内只举出康熙六十一年的亏空，已有六万两之多；加上谢赐履折内举出应退还两淮的十万两：这一年的亏空就是十六万两了！他历年亏空的总数之多，可以想见。这时候，曹頫曹雪芹之父。虽然还未曾得罪，但谢赐履折内已提及两事：一是停止两淮应解织造银两，一是要曹頫赔出本年已解的八万一千余两。这个江宁织造就不好做了。我们看了李煦的先例，就可以推想曹頫的下场也必是因亏空而查追，因查追而抄没家产。关于这一层，我们还有一个很好的证据。袁枚在《随园诗话》里说《红楼梦》里的大观园即是他的随园。我们考随园的历史，可以信此话不是假的。袁枚的《随园记》《小仓山房文集》十二。说随园本名隋园，主人为康熙时织造隋公。此隋公即是隋赫德即是接曹頫的任的人。袁枚误记为康熙时，实为雍正六年。袁枚作记在乾隆十四年己巳，1749。去曹頫卸织造任时甚近，他应该知道这园的历史。我们从此可以推想曹頫当雍正六年去职时，必是因亏空被追赔，故这个

园子就到了他的继任人的手里。从此以后，曹家在江南的家产都完了，故不能不搬回北京居住。这大概是曹雪芹所以流落在北京的原因。我们看了李煦、曹頫两家败落的大概情形，再回头来看《红楼梦》里写的贾家的经济困难情形，便更容易明白了。如第七十二回凤姐夜间梦见人来找他，说娘娘要一百匹锦，凤姐不肯给，他就来夺。来旺家的笑道："这是奶奶日间操心常应候宫里的事。"一语未了，人回夏太监打发了一个小内监来说话。贾琏听了，忙皱眉道："又是什么话！一年他们也够搬了。"凤姐道："你藏起来，等我见他。"好容易凤姐弄了二百两银子把那小内监打发开去，贾琏出来，笑道："这一起外祟，何日是了？"凤姐笑道："刚说着，就来了一股子。"贾琏道："昨儿周太监来，张口就是一千两。我略慢应了些，他不自在。将来得罪人之处不少。这会子再发三二百万的财，就好了！"又如第五十三回写黑山村庄头乌进孝来贾府纳年例，贾珍与他谈的一段话也很可注意：

> 贾珍皱眉道："我算定你至少也有五千银子来。这够做什么的！……真真是叫别过年了！"
>
> 乌进孝道："爷的地方还算好呢。我兄弟离我那里只有一百多里，竟又大差了。他现管着那府荣国府。八处庄地，比爷这边多着几倍，今年也是这些东西，不过二三千两银子，也是有饥荒打呢。"
>
> 贾珍道："如何呢？我这边倒可，已没什么外项大事，不过是一年的费用。……比不得那府里荣国府。这几年添了许多化钱的事，一定不可免是要化的，却又不添银子产业。这一二年里赔了许多。不和你们要，找谁去？"
>
> 乌进孝笑道："那府里如今虽添了事，有去有来。娘

> 娘和万岁爷岂不赏吗？”
>
> 贾珍听了，笑向贾蓉等道：“你们听听，他说的可笑不可笑？”
>
> 贾蓉等忙笑道：“你们山坳海沿子上的人，那里知道这道理？娘娘难道把皇上的库给我们不成？……就是赏，也不过一百两金子，才值一千多两银子，够什么？这二年，那一年不赔出几千两银子来？头一年省亲，连盖花园子，你算算那一注化了多少，就知道了。再二年，再省一回亲，只怕精穷了！”……
>
> 贾蓉又说又笑，向贾珍道：“果真那府里穷了。前儿我听见二婶娘凤姐。和鸳鸯悄悄商议，要偷老太太的东西去当银子呢。”

借当的事又见于第七十二回：

> 鸳鸯一面说，一面起身要走。贾琏忙也立起身来说道：“好姐姐，略坐一坐儿，兄弟还有一事相求。”说着，便骂小丫头：“怎么不泡好茶来！快拿干净盖碗，把昨日进上的新茶泡一碗来！”说着，向鸳鸯道：“这两日因老太太千秋，所有的几千两都使完了。几处房租地租统在九月才得。这会子竟接不上。明儿又要送南安府里的礼，又要预备娘娘的重阳节；还有几家红白大礼，至少还要二三千两银子用，一时难去支借。俗语说的好，求人不如求己。说不得，姐姐担个不是，暂且把老太太查不着的金银家伙，偷着运出一箱子来，暂押千数两银子，支腾过去。”

因为《红楼梦》是曹雪芹“将真事隐去”的自叙，故他不怕琐碎，再三再四的描写他家由富贵变成贫穷的情形。我们看

曹寅一生的历史，决不像一个贪官污吏；他家所以后来衰败，他的儿子所以亏空破产，大概都是由于他一家都爱挥霍，爱摆阔架子；讲究吃喝，讲究场面；收藏精本的书，刻行精本的书；交结文人名士，交结贵族大官，招待皇帝，至于四次五次；他们又不会理财，又不肯节省；讲究挥霍惯了，收缩不回来：以致于亏空，以致于破产抄家。《红楼梦》只是老老实实的描写这一个"坐吃山空"、"树倒猢狲散"的自然趋势。因为如此，所以《红楼梦》是一部自然主义的杰作。那班猜谜的红学大家不晓得《红楼梦》的真价值正在这平淡无奇的自然主义的上面，所以他们偏要绞尽心血去猜那想入非非的笨谜，所以他们偏要用尽心思去替《红楼梦》加上一层极不自然的解释。

总结上文关于"著者"的材料，凡得六条结论：

（1）《红楼梦》的著者是曹雪芹。

（2）曹雪芹是汉军正白旗人，曹寅的孙子，曹頫的儿子，生于极富贵之家，身经极繁华绮丽的生活，又带有文学与美术的遗传与环境。他会做诗，也能画，与一班八旗名士往来。但他的生活非常贫苦，他因为不得志，故流为一种纵酒放浪的生活。

（3）曹寅死于康熙五十一年。曹雪芹大概即生于此时，或稍后。

（4）曹家极盛时，曾办过四次以上的接驾的阔差；但后来家渐衰败，大概因亏空得罪被抄没。

（5）《红楼梦》一书是曹雪芹破产倾家之后，在贫困之中做的。做书的年代大概当乾隆初年到乾隆三十年左右，书未

完而曹雪芹死了。

（6）《红楼梦》是一部隐去真事的自叙：里面的甄、贾两宝玉，即是曹雪芹自己的化身；甄、贾两府即是当日曹家的影子。故贾府在“长安”都中，而甄府始终在江南。

现在我们可以研究《红楼梦》的“本子”问题。现今市上通行的《红楼梦》虽有无数版本，然细细考较去，除了有正书局一本外，都是从一种底本出来的。这种底本是乾隆末年间程伟元的百二十回全本，我们叫他做“程本”。这个程本有两种本子：一种是乾隆五十七年壬子1792的第一次活字排本，可叫做“程甲本”。一种也是乾隆五十七年壬子程家排本，是用“程甲本”来校改修正的，这个本子可叫做“程乙本”。“程甲本”我的朋友马幼渔教授藏有一部，“程乙本”我自己藏有一部。乙本远胜于甲本，但我仔细审察，不能不承认“程甲本”为外间各种《红楼梦》的底本。各本的错误矛盾，都是根据于“程甲本”的。这是《红楼梦》版本史上一件最不幸的事。

此外，上海有正书局石印的一部八十回本的《红楼梦》，前面有一篇德清戚蓼生的序，我们可叫他做“戚本”。有正书局的老板在这部书的封面上题着“国初抄本《红楼梦》”，又在首页题着“原本《红楼梦》”。那“国初抄本”四个字自然是大错的。那“原本”两字也不妥当。这本已有总评，有夹评，有韵文的评赞，又往往有“题”诗，有时又将评语抄入正文，如第二回。可见已是很晚的抄本，决不是“原本”了。但自程氏两种百二十回本出版以后，八十回本已不可多见。戚本大概是乾隆时无数展转传抄本之中幸而保存的一种，可以

用来参校程本，故自有他的相当价值，正不必假托“国初抄本”。

《红楼梦》最初只有八十回，直至乾隆五十六年以后始有百二十回的《红楼梦》。这是无可疑的。程本有程伟元的序，序中说：

> 《石头记》是此书原名，……好事者每传抄一部置庙市中，昂其值得数十金，可谓不胫而走者矣。然原本目录一百二十卷，今所藏只八十卷，殊非全本。即间有称全部者，及检阅仍只八十卷，读者颇以为憾。不佞以是书既有百二十卷之目，岂无全璧？爰为竭力搜罗，自藏书家甚至故纸堆中，无不留心。数年以来，仅积有二十余卷。一日，偶于鼓担上得十余卷，遂重价购之，欣然翻阅，见其前后起伏尚属接榫。榫音笋，削木入窍名榫，又名榫头。然漶漫不可收拾。乃同友人细加厘剔，截长补短，抄成全部，复为镌板，以公同好。《石头记》全书至是始告成矣。……小泉程伟元识。

我自己的程乙本还有高鹗的一篇序，中说：

> 予闻《红楼梦》脍炙人口者，几廿余年，然无全璧，无定本。……今年春，友人程子小泉过予，以其所购全书见示，且曰：“此仆数年铢积寸累之苦心，将付剞劂，公同好。子闲且惫矣，盍分任之？”予以是书虽稗官野史之流，然尚不谬于名教，欣然拜诺，正以波斯奴见宝为幸，遂襄其役。工既竣，并识端末，以告阅者。时乾隆辛亥1791。冬至后五日铁岭高鹗叙，并书。

此序所谓“工既竣”，即是程序说的“同友人细加厘剔，截长补短”的整理工夫，并非指刻板的工程。我这部程乙本还有

七条“引言”，比两序更重要，今节抄几条于下：

（一）是书前八十回，藏书家抄录传阅，几三十年矣。今得后四十回，合成完璧。缘友人借抄争睹者甚夥，抄录固难，刊板亦需时日，姑集活字刷印。因急欲公诸同好，故初印时不及细校，间有纰缪。今复聚集各原本，详加校阅，改订无讹。惟阅者谅之。

（一）书中前八十回，抄本各家互异。今广集核勘，准情酌理，补遗订讹。其间或有增损数字处，意在便于披阅，非敢争胜前人也。

（一）是书沿传既久，坊间缮本及诸家所藏秘稿，繁简歧出，前后错见。即如六十七回此有彼无，题同文异，燕石莫辨。兹惟择其情理较协者，取为定本。

（一）书中后四十回系就历年所得，集腋成裘，更无他本可考，惟按其前后关照者，略为修辑，使其有应接而无矛盾。至其原文，未敢臆改。俟再得善本，更为厘定，且不欲尽掩其本来面目也。

引言之末，有“壬子花朝后一日，小泉、兰墅又识”一行。兰墅即高鹗。我们看上文引的两序与引言，有应该注意的几点：

（1）高序说“闻《红楼梦》脍炙人口者，几廿余年”。引言说“前八十回，藏书家抄录传阅，几三十年”。从乾隆壬子上数三十年，为乾隆二十七年壬午1762。今知乾隆三十年间此书已流行，可证我上文推测曹雪芹死于乾隆三十年左右之说大概无大差错。

（2）前八十回，各本互有异同。例如《引言》第三条说“六十七回此有彼无，题同文异”。我们试用戚本六十七回与程本及市上各本的六十七回互校，果有许多同异之处，程本

所改的似胜于戚本。大概程本当日确曾经过一番“广集各本核勘，准情酌理，补遗订讹”的工夫，故程本一出即成为定本，其余各抄本多被淘汰了。

（3）程伟元的序里说，《红楼梦》当日虽只有八十回，但原本却有一百二十卷的目录。这话可惜无从考证。戚本目录并无后四十回。我从前想当时各抄本中大概有些是有后四十回目录的，但我现在对于这一层很有点怀疑了。说详下。

（4）八十回以后的四十回，据高、程两人的话，是程伟元历年杂凑起来的，——先得二十余卷，又在鼓担上得十余卷，又经高鹗费了几个月整理修辑的工夫，方才有这部百二十回本的《红楼梦》。他们自己说这四十回“更无他本可考”；但他们又说：“至其原文，未敢臆改。”

（5）《红楼梦》直到乾隆五十六年1791始有一百二十回的全本出世。

（6）这个百二十回的全本最初用活字版排印，是为乾隆五十七年壬子1792。的程本。这本又有两种小不同的印本：（一）初印本，即程甲本。“不及细校，间有纰缪”。此本我近来见过，果然有许多纰缪矛盾的地方。（二）校正印本，即我上文说的程乙本。

（7）程伟元的一百二十回本的《红楼梦》，即是这一百三十年来的一切印本《红楼梦》的老祖宗。后来的翻本，多经过南方人的批注，书中京话的特别俗语往往稍有改换；但没有一种翻本除了戚本。不是从程本出来的。

这是我们现有的一百二十回本《红楼梦》的历史。这段历史里有一个大可研究的问题，就是“后四十回的著者究竟

是谁?”

俞樾的《小浮梅闲话》里考证《红楼梦》的一条说：

> 《船山诗草》有“赠高兰墅鹗同年”一首云：“艳情人自说《红楼》。”注云：“《红楼梦》八十回以后，俱兰墅所补。”然则此书非出一手。按乡会试增五言八韵诗，始乾隆朝。而书中叙科场事已有诗，则其为高君所补，可证矣。

俞氏这一段话极重要。他不但证明了程排本作序的高鹗是实有其人，还使我们知道《红楼梦》后四十回是高鹗补的。船山即是张船山，名问陶，是乾隆、嘉庆时代的一个大诗人。他于乾隆五十三年戊申1788中顺天乡试举人；五十五年庚戌1790成进士，选庶吉士。他称高鹗为同年，他们不是庚戌同年，便是戊申同年。但高鹗若是庚戌的新进士，次年辛亥他作《〈红楼梦〉序》不会有“闲且惫矣”的话；故我推测他们是戊申乡试的同年。后来我又在《郎潜纪闻二笔》卷一里发现一条关于高鹗的事实：

> 嘉庆辛酉京师大水，科场改九月，诗题“百川赴巨海”，……闱中罕得解。前十本将进呈，韩城王文端公以通场无知出处为憾。房考高侍读鹗搜遗卷，得定远陈黻卷，亟呈荐，遂得南元。

辛酉1801为嘉庆六年。据此，我们可知高鹗后来曾中进士，为侍读，且曾做嘉庆六年顺天乡试的同考官。我想高鹗既中进士，就有法子考查他的籍贯和中进士的年份了。果然我的朋友顾颉刚先生替我在《进士题名录》上查出高鹗是镶黄旗汉军人，乾隆六十年乙卯1795科的进士，殿试第三甲第一名。这一件引起我注意《题名录》一类的工具，我就发愤搜求这一

类的书。果然我又在清代《御史题名录》里，嘉庆十四年1809下，寻得一条：

> 高鹗，镶黄旗汉军人，乾隆乙卯进士，由内阁侍读考选江南道御史，刑科给事中。

又《八旗文经》二十三有高鹗的《操缦堂诗稿跋》一篇，末署乾隆四十七年壬寅1782小阳月。我们可以总合上文所得关于高鹗的材料，作一个简单的《高鹗年谱》如下：

乾隆四七1782，高鹗作《操缦堂诗稿跋》。

乾隆五三1788，中举人。

乾隆五六——五七1791—1792，补作《红楼梦》后四十回，并作序例。《红楼梦》百廿回全本排印成。

乾隆六〇1795，中进士，殿试三甲一名。

嘉庆六1801，高鹗以内阁侍读为顺天乡试的同考官，闱中与张问陶相遇，张作诗送他，有"艳情人自说《红楼》"之句；又有诗注，使后世知《红楼梦》八十回以后是他补的。

嘉庆一四1809，考选江南道御史，刑科给事中。——自乾隆四七至此，凡二十七年。大概他此时已近六十岁了。

后四十回是高鹗补的，这话自无可疑。我们可约举几层证据如下：

第一，张问陶的诗及注，此为最明白的证据。

第二，俞樾举的"乡会试增五言八韵诗始乾隆朝，而书中叙科场事已有诗"一项。这一项不十分可靠，因为乡会试用律诗，起于乾隆二十一二年，也许那时《红楼梦》前八十回还没有做成呢。

第三，程序说先得二十余卷，后又在鼓担上得十余卷。此话便是作伪的铁证，因为世间没有这样奇巧的事！

第四，高鹗自己的序，说的很含糊，字里行间都使人生疑。大概他不愿完全埋没他补作的苦心，故《引言》第六条说：“是书开卷略志数语，非云弁首，实因残缺有年，一旦颠末毕具，大快人心；欣然题名，聊以记成书之幸。”因为高鹗不讳他补作的事，故张船山赠诗直说他补作后四十回的事。

但这些证据固然重要，总不如内容的研究更可以证明后四十回与前八十回决不是一个人作的。我的朋友俞平伯先生曾举出三个理由来证明后四十回的回目也是高鹗补作的。他的三个理由是：（1）和第一回自叙的话都不合，（2）史湘云的丢开，（3）不合作文时的程序。这三层之中，第三层姑且不论。第一层是很明显的：《红楼梦》的开端明说“一技无成，半生潦倒”；明说“蓬牖茅椽，绳床瓦灶”；岂有到了末尾说宝玉出家成仙之理？第二层也很可注意。第三十一回的回目“因麒麟伏白首双星”确是可怪！依此句看来，史湘云后来似乎应该与宝玉做夫妇，不应该此话全无照应。以此看来，我们可以推想后四十回不是曹雪芹做的了。

其实何止史湘云一个人？即如小红，曹雪芹在前八十回里极力描写这个攀高好胜的丫头；好容易他得着了凤姐的赏识，把他提拔上去了；但这样一个重要人才，岂可没有下场？况且小红同贾芸的感情，前面既经曹雪芹那样郑重描写，岂有完全没有结果之理？又如香菱的结果也决不是曹雪芹的本意。第五回的“十二钗副册”上写香菱结局道：

> 根并荷花一茎香，平生遭际实堪伤。自从两地生孤木，致使芳魂返故乡。

两地生孤木，合成“桂”字。此明说香菱死于夏金桂之手，故第八十回说香菱“血分中有病，加以气怨伤肝，内外挫折不

堪，竟酿成干血之症，日渐羸瘦，饮食懒进，请医服药无效”。可见八十回的作者明明的要香菱被金桂磨折死。后四十回里却是金桂死了，香菱扶正：这岂是作者的本意吗？此外，又如第五回“十二钗”册上说凤姐的结局道：“一从二令三人木，哭向金陵事更哀。”这个谜竟无人猜得出，许多批《红楼梦》的人也都不敢下注解。所以后四十回里写凤姐的下场竟完全与这“二令三人木”无关。这个谜只好等上海灵学会把曹雪芹先生请来降坛时再来解决了！此外，又如写和尚送玉一段，文字的笨拙，令人读了作呕。又如写贾宝玉忽然肯做八股文，忽然肯去考举人，也没有道理。高鹗补《红楼梦》时，正当他中举人之后，还没有中进士。如果他补《红楼梦》在乾隆六十年之后，贾宝玉大概非中进士不可了！

以上所说，只是要证明《红楼梦》的后四十回确然不是曹雪芹做的。但我们平心而论，高鹗补的四十回，虽然比不上前八十回，也确然有不可埋没的好处。他写司棋之死，写鸳鸯之死，写妙玉的遭劫，写凤姐的死，写袭人的嫁，都是很有精彩的小品文字。最可注意的是这些人都写作悲剧的下场。还有那最重要的“木石前盟”一件公案，高鹗居然忍心害理的教黛玉病死，教宝玉出家，作一个大悲剧的结束，打破中国小说的团圆迷信。这一点悲剧的眼光，不能不令人佩服。我们试看高鹗以后，那许多《续红楼梦》和《补红楼梦》的人，那一人不是想把黛玉、晴雯都从棺材里扶出来，重新配给宝玉？那一个不是想做一部“团圆”的《红楼梦》的？我们这样退一步想，就不能不佩服高鹗的补本了。我们不但佩服，还应该感谢他，因为他这部悲剧的补本，靠着那个

“鼓担”的神话，居然打倒了后来无数的团圆《红楼梦》，居然替中国文学保存了一部有悲剧下场的小说！

以上是我对于《红楼梦》的“著者”和“本子”两个问题的答案。我觉得我们做《红楼梦》的考证，只能在这两个问题上着手；只能运用我们力所能搜集的材料，参考互证，然后抽出一些比较的最近情理的结论。这是考证学的方法。我在这篇文章里，处处想撇开一切先入的成见；处处存一个搜求证据的目的；处处尊重证据，让证据做向导，引我到相当的结论上去。我的许多结论也许有错误的，——自从我第一次发表这篇《考证》以来，我已经改正了无数大错误了，——也许有将来发现新证据后即须改正的。但我自信：这种考证的方法，除了《董小宛考》之外，是向来研究《红楼梦》的人不曾用过的。我希望我这一点小贡献，能引起大家研究《红楼梦》的兴趣，能把将来的《红楼梦》研究引上正当的轨道去：打破从前种种穿凿附会的“红学”，创造科学方法的《红楼梦》研究！

十，三，二七初稿
十，十一，十二改定稿

附记：

初稿曾附录《寄蜗残赘》一则：

> 《红楼梦》一书，始于乾隆年间。……相传其书出汉军曹雪芹之手。嘉庆年间，逆犯曹纶即其孙也。灭族之祸，实基于此。

这话如果确实，自然是一段很重要的材料。因此我就去查这一桩案子的事实。

嘉庆十八年癸酉，1813。天理教的信徒林清等勾通宫里的小太监，约定于九月十五日起事，乘嘉庆帝不在京城的时候，攻入禁城，占据皇宫。但他们的区区两百个乌合之众，如何能干这种大事？所以他们全失败了，林清被捕，后来被磔死。

林清的同党之中，有一个独石口都司曹纶和他的儿子曹幅昌都是很重要的同谋犯。那年十月己未的上谕说：

> 前因正黄旗汉军兵丁曹幅昌从习邪教，与知逆谋。……兹据讯明，曹幅昌之父曹纶听从林清入教，经刘四等告知逆谋，允为收众接应。曹纶身为都司，以四品职官习教从逆，实属猪狗不如，罪大恶极！……

那年十一月中，曹纶等都被磔死。

清礼亲王昭梿是当日在紫禁城里的一个人，他的《啸亭杂录》卷六记此事有一段说：

> 有汉军独石口都司曹纶者，侍郎曹瑛后也，瑛字一本或作寅。家素贫，尝得林清佽助，遂入贼党。适之任所，乃命其子曹福昌勾结不轨之徒，许为城中内应。……曹福昌临刑时，告刽子手曰："我是可交之人，至死不卖友以求生也！"

《寄蜗残赘》说曹纶是曹雪芹之孙，不知是否根据《啸亭杂录》说的。我当初已疑心此曹瑛不是曹寅，况且官书明说曹瑛是正黄旗汉军，与曹寅不同旗。前天承陈筱庄先生宝泉借我一部《靖逆记》，兰簃外史纂，嘉庆庚辰刻。此书记林清之变很详细。其第六卷有《曹纶传》，记他家世系如下：

> 曹纶，汉军正黄旗人。曾祖金铎，官骁骑校；**伯祖**

瑛，历官工部侍郎；祖瑊，云南顺宁府知府；父廷奎，贵州安顺府同知。……廷奎三子，长绅，早卒；次维，武备院工匠；次纶，充整仪卫，擢治仪正，兼公中佐领，升独石口都司。

此可证《寄蜗残赘》之说完全是无稽之谈。

十，十一，十二

据北京大学出版社 1999 年出版《胡适文集》本

三　荷泽大师神会传

参　考　书

《神会语录》敦煌本

《六祖坛经》敦煌本　又明藏本

《菩提达磨南宗定是非论》敦煌本

《历代法宝记》敦煌本

宗密的慧能、神会略传《圆觉大疏钞》卷三下，省称“圭传”。文多错误，用宗密《圆觉经略疏钞》省称“略钞”。及清远《圆觉经疏钞随文要解》省称“随解”。两本参校。

宗密《禅门师资承袭图》省称“圭图”。

宗密《禅源诸诠集都序》省称“禅源序”。

赞宁《宋高僧传》卷八省称“宋僧传”。

道原《景德传灯录》卷五省称“灯录”。

《全唐文》

《唐文拾遗》

《曹溪大师别传》《续藏经》二编乙，十九套，五册。

一、神会与慧能

神会，襄阳人，姓高氏。《圭传》作姓万，又作姓嵩，皆字之误。各书皆作高。《宋高僧传》说他：

> 年方幼学，厥性惇明。从师传授五经，克通幽赜；次寻庄老，灵府廓然。览《后汉书》，知浮图之说，由是于释教留神，乃无仕进之意。辞亲投本府国昌寺颢元法师下出家。其讽诵群经，易同反掌。全大律仪，匪贪讲贯。闻岭表曹侯溪慧能禅师盛扬法道，学者骏奔，乃效善财南方参问。裂裳裹足，以千里为跬步之间耳。……
>
> 居曹溪数载，后遍寻名迹。

《宋僧传》所据，似是碑版文字，其言最近情理。王维受神会之托，作慧能碑文，末段云：

> 弟子曰神会，遇师于晚景，闻道于中年。

《圭传》与《灯录》都说神会初见慧能时，年十四，则不得为“中年”。慧能死于先天二年，七一三。年七十六。《宋僧传》说神会死于上元元年，七六〇。年九十三岁。据此，慧能死时，神会年已四十六岁，正是所谓“遇师于晚景，闻道于中年”。《圭传》说神会死于乾元元年，七五八。年七十五，则慧能死时他只有三十岁；《灯录》说他死于上元元年，七六〇。年七十五，则慧能死时他只有二十八岁，都不能说是“中年”。以此推之，《宋僧传》似最可信，王维碑文作于神会生时，最可以为证。

《圭传》又说神会先事北宗神秀三年，神秀被召入京，在七〇〇年。他才南游，依曹溪慧能，其时年十四。宗密又于慧能略传下说：

有襄阳神会，年十四，往谒。因答“无住本作位，依《灯录》改。为本，见即是主”，主字本作性，依《灯录》改。杖本作校，《略钞》作杖，《随解》云，以杖试为正。试诸难，夜唤审问，两心既契，师资道合。

神会北游，广其闻见，于西京受戒。景龙年中西历七〇七至七〇九却归曹溪。大师知其纯熟，遂默授密语。缘达磨悬记，六代后，命如悬丝，遂不将法衣出山。《圆觉大疏钞》卷三下。

宗密在《禅门师资承袭图》里引《祖宗传记》云：

年十四来谒和尚。和尚问：“知识远来大艰辛，将本来否？”答：“将来。”“若有本，即合识主。”答：“神会以无住为本，见即是主。”大师云：“遮沙弥争敢取次语！”便以杖乱打。师于杖下思惟：“大善知识，历劫难逢。今既得遇，岂惜身命？”

《传灯录》全采此文，几乎不改一字。宗密自言是根据于《祖宗传记》，可见此种传说起于宗密之前。宗密死于会昌五年八四一。已近九世纪中叶了。其时神会久已立为第七祖，此项传说之起来，当在八世纪下期至九世纪之间。《宋僧传》多采碑传，便无此说，故知其起于神会死后，是碑记所不载的神话。

大概神会见慧能时，已是中年的人；不久慧能便死了。敦煌本《坛经》说，先天二年，慧能将死，与众僧告别。

法海等众僧闻已，涕泪悲泣，唯有神会不动，亦不悲泣。六祖言：“神会小僧，却得善等，明藏本作“善不善等”。毁誉不动。馀者不得。……”

最可注意的是慧能临终时的预言，——所谓《悬记》：

上座法海向前言：“大师，大师去后，衣法当付何人？”

> 大师言："法即付了，汝不须问。吾灭后二十余年，邪法辽乱，惑我宗旨。有人出来，不惜身命，第佛教是非，竖立宗旨，即是吾正法。衣不合转。……"

此一段今本皆无，仅见于敦煌写本《坛经》，此是《坛经》最古之本，其书成于神会或神会一派之手笔，故此一段暗指神会在开元天宝之间"不惜身命，第佛教是非，竖立宗旨"的一段故事。

更可注意的是明藏本的《坛经》《缩刷藏经》本。也有一段慧能临终的悬记，与此绝不相同，其文云：

> 又云：吾去七十年，有二菩萨从东方来，一出家，一在家，同时兴化，建立吾宗，缔辑伽蓝，昌隆法嗣。

这三十七个字，后来诸本也都没有。明藏本《坛经》的原本出于契嵩的改本。契嵩自称得着"曹溪古本"，其实他的底本有两种，一是古本《坛经》，与敦煌本相同；一是《曹溪大师别传》，有日本传本。依我的考证，《曹溪大师别传》作于建中二年七八一，正当慧能死后六十八年，故作者捏造这段悬记。契嵩当十一世纪中叶，已不明了神会当日"竖立宗旨"的故事了，故改用了这一段七十年后的悬记。参看我的《跋曹溪大师别传》。

二十余年后建立宗旨的预言是神会一派造出来的，此说有宗密为证。宗密在《禅门师资承袭图》里说：

> 传末又云：和尚慧能。将入涅槃，默受密语于神会，语云："从上已来，相承准的，只付一人。内传法印，以印自心，外传袈裟，标定宗旨。然我为此衣，几失身命。达磨大师悬记云：至六代之后，命如悬丝。即汝是也。是以此衣宜留镇山。汝机缘在北，即须过岭。二十年外，当

弘此法，广度众生。”

这是一证。宗密又引此传云：

和尚临终，门人行滔、超俗、法海等问和尚法何所付。和尚云：“所付嘱者，二十年外，于北地弘扬。”又问谁人。答云：“若欲知者，大庾岭上，以网取之。”原注：相传云：岭上者，高也。荷泽姓高，故密示耳。

这是二证。凡此皆可证《坛经》是出于神会或神会一派的手笔。敦煌写本《坛经》留此一段二十年悬记，使我们因此可以考知《坛经》的来历，真是中国佛教史的绝重要史料。关于《坛经》问题，后文有详论。

二、滑台大云寺定宗旨

《宋僧传》说神会：

居曹溪数载后遍寻名迹。开元八年七二〇，敕配住南阳龙兴寺。续于洛阳大行禅法，声彩发挥。

开元八年，神会已五十三岁，始住南阳龙兴寺。《神会语录》第一卷中记南阳太守王弼(弼?)及内乡县令张万顷问法的事，又记神会“问人□债”到南阳，见侍御史王维，王维称“南阳郡有好大德,有佛法甚不可思议”。这都可见神会曾在南阳；因为他久住南阳，故有债可讨。

《圭传》说：

又因南阳答王赵公三车义，名渐闻于名贤。

王赵公即王琚，是玄宗为太子时同谋除太平公主一党的大功臣，封赵国公。开元天宝之间，他做过十五州的刺史，两郡的太守。十五州之中有邓州，他见神会当是他做邓州刺史的

时代，约在开元晚年。他死在天宝五年。三车问答全文见《神会语录》第一卷。

据《南宗定是非论》，《神会语录》第二卷。神会于开元二十二年七三四正月十五日在滑台大云寺设无遮大会，建立南宗宗旨，并且攻击当日最有势力的神秀门下普寂大师。这正是慧能死后的二十一年。《圭传》说：

> 能大师灭后二十年中，曹溪顿旨沉废于荆吴，嵩岳渐门炽盛于秦洛。普寂禅师，秀弟子也，谬称七祖，二京法主，三帝门师，朝臣归崇，敕使监卫。雄雄若是，谁前当冲？岭南宗途甘从毁灭。

此时确是神秀一派最得意之时。神秀死于神龙二年七〇六，张说作《大通禅师碑》，称为“两京法主，三帝国师”。三帝谓则天帝、中宗、睿宗。神秀死后，他的两个大弟子，普寂和义福，继续受朝廷和民众的热烈的尊崇。义福死于开元二十四年，谥为大智禅师；普寂死于二十七年，谥为大照禅师。神秀死后，中宗为他在嵩山岳寺起塔，此寺遂成为此宗的大本营，故宗密说“嵩岳渐门炽盛于秦洛”。

张说作神秀的碑，始详述此宗的传法世系如下：

> 自菩提达磨天竺东来，以法传慧可，慧可传僧璨，僧璨传道信，道信传弘忍，继明重迹，相承五光。《全唐文》二三一。

这是第一次记载此宗的传法世系。李邕作《嵩岳寺碑》也说：

> 达摩菩萨传法于可，可付于璨，璨受于信，信忞于忍，忍钟于今和尚寂。《全唐文》二六三。

这就是宗密所记普寂“谬称七祖”的事。《神会语录》第三卷。也说：

> 今普寂禅师自称第七代，妄竖和尚神秀为第六代。

李邕作《大照禅师碑》，也说普寂临终时

> 诲门人曰：吾受托先师，传兹密印。远自达摩菩萨导于可，可进于璨，璨钟于信，信传于忍，忍授于大通，大通贻于吾，今七叶矣。《全唐文》二六二。

严挺之作义福的碑，也有同样的世系：

> 禅师法轮始自天竺达摩，大教东派三百余年，独称东山学门也。自可，璨，信，忍，至大通，递相印属。大通之传付者，河东普寂与禅师二人，即东山继德七代于兹矣。《全唐文》二八〇。

这个世系本身是否可信，那是另一问题，我在此且不讨论。当时神秀一门三国师，他们的权威遂使这世系成为无人敢疑的法统。这时候，当普寂和义福生存的时候，忽然有一个和尚出来指斥这法统是伪造的，指斥弘忍不曾传法给神秀，指出达磨一宗的正统法嗣是慧能而不是神秀，指出北方的渐门是旁支而南方的顿教是真传。——这个和尚便是神会。

《圭传》又说：

> 法信衣服，数被潜谋。传授碑文，两遇磨换。

《圭图》也说：

> 能和尚灭度后，北宗渐教大行，因成顿门弘传之障。曹溪传授碑文，已被磨换。故二十年中，宗教沉隐。

磨换碑文之说，大概全是捏造的话。慧能死后未有碑志，有二证。王维受神会之托作慧能的碑文，其文尚存，《全唐文》三二六。文中不提及旧有碑文，更没有磨换的话。此是一证。《圭传》又说，“据碑文中所叙，荷泽亲承付属”。据此则所谓“曹溪传授碑文”已记有神会传法之事。然则慧能临终时又何

必隐瞒不说，而仅说二十年外的悬记呢？此是二证。

《历代法宝记》《大正大藏经》五十一卷，页一八二。也说慧能死后，“太常寺丞韦据造碑文，至开元七年，被人磨改，别造碑文。近代报修，侍郎宋鼎撰碑文”。这也是虚造故实，全不可信。

今据巴黎所藏敦煌写本之《南宗定是非论》及《神会语录》第三残卷所记滑台大云寺定南宗宗旨的事，大致如下。

唐开元二十二年正月十五日，神会在滑台大云寺演说“菩提达摩南宗”的历史，他大胆地提出一个修改的传法世系，说：

> 达摩……传一领袈裟以为法信，授与惠可，惠可传僧璨，璨传道信，道信传弘忍，弘忍传惠能，六代相承，连绵不绝。

他说：

> 神会今设无遮大会，兼庄严道场，不为功德，为天下学道者定宗旨，为天下学道者辨是非。

他说：

> 秀禅师在日，指第六代传法袈裟在韶州，口不自称为第六代。今普寂禅师自称第七代，妄竖和尚为第六代，所以不许。

他又说，久视年中，则天召秀和尚入内，临发之时，秀和尚对诸道俗说：

> 韶州有大善知识，元是东山忍大师付属，佛法尽在彼处。

这都是很大胆的挑战。其时慧能与神秀都久已死了，死人无可对证，故神会之说无人可否证。但他又更进一步，说传法

袈裟在慧能处，普寂的同学广济曾于景龙三年十一月到韶州去偷此法衣。此时普寂尚生存，但此等事也无人可以否证，只好听神会自由捏造了。

当时座下有崇远法师，人称为“山东远”，起来质问道：

普寂禅师名字盖国，天下知闻，众口共传，不可思议。如此相非斥，岂不与身命有雠？

神会侃侃地答道：

我自料简是非，定其宗旨，我今谓弘扬大乘，建立正法，令一切众生知闻，岂惜身命？

这种气概，这种搏狮子的手段，都可以震动一时人的心魄，故滑台定宗旨的大会确有“先声夺人”的大胜利。先声夺人者，只是先取攻势，叫人不得不取守势。神会此时已是六十七岁的老师。我们想像一个眉发皓然的老和尚，在这庄严道场上，登师子座，大声疾呼，攻击当时“势力连天”的普寂大师，直指神秀门下“师承是傍，法门是渐”，宗密《承袭图》中语。这种大胆的挑战当然能使满座的人震惊生信。即使有少数怀疑的人，他们对于神秀一门的正统地位的信心也遂不能不动摇了。所以滑台之会是北宗消灭的先声，也是中国佛教史上的一大革命。《圭传》说他“龙鳞虎尾，殉命忘躯”，神会这一回真可说是“批龙鳞，履虎尾”的南宗急先锋了。

三、菩提达摩以前的传法世系

在滑台会上，崇远法师问：

唐国菩提达摩既称其始，菩提达摩西国复承谁后？又经几代？《语录》第三卷。

这一问可糟了！自神秀以来，只有达摩以下的世系，却没有人提起达摩以前的世系问题。神会此时提出一个极大胆而又大谬误的答案，他说：

> 菩提达摩为第八代。……自如来付西国与唐国，总经有一十三代。

这八代是：

如来
（1）迦叶
（2）阿难
（3）末田地
（4）舍那婆斯
（5）优婆崛
（6）须婆密当是“婆须蜜”之误。
（7）僧伽罗叉
（8）菩提达摩

崇远又问：

> 据何得知菩提达摩西国为第八代？

神会答道：

> 据《禅经序》中，具明西国代数。又惠可禅师亲于嵩山少林寺问菩提达摩，答一如《禅经序》中说。

在这一段话里，神会未免大露出马脚来了！《禅经》即是东晋佛陀跋陀罗在庐山译出的达摩多罗与佛大先二人的《修行方便论》，俗称为《禅经》。其首段有云：

> 佛灭度后，尊者大迦叶，尊者阿难，尊者末田地，尊者舍那婆斯，尊者优婆崛，尊者婆须密，尊者僧伽罗叉，尊者达摩多罗，乃至尊者不若蜜多罗，诸持法者，以此

慧灯，次第传授。我今如其所闻而说是义。

神会不懂梵文，又不考历史，直把达摩多罗（Dharmatrata）认作了菩提达摩（Bodhidharma）。达摩多罗生在“晋中兴之世”，见《出三藏记》十，焦镜法师之《后出杂阿毗昙心序》。《禅经》在晋义熙时已译出，其人远在菩提达摩之先。神会这个错误是最不可恕的。他怕人怀疑，故又造出惠可亲问菩提达摩的神话。前者还可说是错误，后者竟是有心作伪了。

但当日的和尚，尤其是禅宗的和尚，大都是不通梵文又不知历史的人。当时没有印版书，书籍的传播很难，故考证校勘之学无从发生。所以神会认达摩多罗和菩提达摩为一个人，不但当时无人斥驳，历千余年之久也无人怀疑。敦煌写本中往往有写作“菩提达摩多罗”的！

但自如来到达摩，一千余年之中，岂止八代？故神会的八代说不久便有修正的必要了。北宗不承认此说，于是有东都净觉的七代说，只认译出《楞伽经》的求那跋陀罗为第一祖，菩提达摩为第二祖。见敦煌写本《楞伽师资记》，伦敦与巴黎各有一本。多数北宗和尚似固守六代说，不问达摩以上的世系，如杜朏之《传法宝记》敦煌写本，巴黎有残卷。虽引《禅经序》，而仍以达摩为初祖。南宗则纷纷造达摩以上的世系，以为本宗光宠，大率多引据《付法藏传》，有二十三世说，有二十四世说，有二十五世说，又有二十八、九世说。唐人所作碑传中，各说皆有，不可胜举。又有依据僧祐《出三藏记》中之萨婆多部世系而立五十一世说的，如马祖门下的惟宽即以达摩为五十一世，慧能为五十六世。见白居易《传法堂碑》。但八代太少，五十一世又太多，故后来渐渐归到二十八代说。二十八代说是用《付法藏传》为根据，以师子比丘为第二十三代；师子以下，

又伪造四代，而达摩为第二十八代。此伪造的四代，纷争最多，久无定论。宗密所记，及日本所传，如下表：

(23) 师子比丘

(24) 舍那婆斯

(25) 优婆崛

(26) 婆须密

(27) 僧伽罗叉

(28) 达磨多罗

直到北宋契嵩始明白此说太可笑，故升婆须密为第七代，师子改为第二十四代，而另伪造三代如下：

(25) 婆舍斯多

(26) 不如密多

(27) 般若多罗

(28) 菩提达摩

今本之《景德传灯录》之二十八祖，乃是依契嵩此说追改的，不是景德原本了。

二十八代之说，大概也是神会所倡，起于神会的晚年，用来替代他在滑台所倡的八代说。我所以信此说也倡于神会，有两层证据。第一，敦煌写本的《六祖坛经》出于神会一系，上文我已说过了。其中末段已有四十世说，前有七佛，如来为第七代，师子为第三十代，达摩为第三十五代，慧能为四十代。自如来到达摩共二十九代，除去旁出的末田地，便是二十八代。这一个证据使我相信此说出于神会一系之手。但何以知此说起于神会晚年呢？第二，李华作天台宗《左溪大师碑》，《全唐文》三二〇。已说：

佛以心法付大迦叶，此后相承，凡二十九世，至梁

> 魏间，有菩萨僧菩提达摩禅师传《楞伽》法。

左溪即是元朗，死于天宝十三载七五四，其时神会尚未死，故我推想此说起于神会晚年，也许即是他自己后来改定之说。但《南宗定是非论》作于开元二十二年，外间已有流传，无法改正了，故敦煌石室里还保存此最古之八代说，使我们可以窥见此说演变的历史。

二十八代说的前二十三代的依据是《付法藏传》。《付法藏传》即是《付法藏因缘传》，《缩刷藏经》"藏"九。号称"元魏西域三藏吉迦夜共昙曜译"。此书的真伪，现在已不容易考了。但天台智𫖮在隋开皇十四年五九四讲《摩诃止观》，已用此传，历叙付法藏人，自迦叶至师子，共二十三人，加上末田地，则为二十四人。天台一宗出于南岳慧思，慧思出于北齐慧文，慧文多用龙树的诸论，故智𫖮说他直接龙树，"付法藏中第十三师"。南岳一宗本有"九师相承"之说，见于唐湛然的《止观辅行传弘决》卷第一。但智𫖮要尊大其宗门，故扫除此说，而采用《付法藏传》，以慧文直接龙树，认"龙树是高祖师"。这是天台宗自造法统的历史。后来神秀一门之六代法统，和南宗的八代说与二十八代等说，似是抄袭智𫖮定天台法统的故智。《付法藏传》早经天台宗采用了，故南宗也就老实采用此书做他们的根据了。

《宋僧传》在《慧能传》中说：

> 弟子神会，若颜子之于孔门也。勤勤付嘱，语在会传。按会传无付嘱事。会于洛阳荷泽寺崇树能之真堂，兵部侍郎宋鼎为碑焉。会序宗脉，从如来下西域诸祖外，震旦凡六祖，尽图缋其影。太尉房琯作《六叶图序》。

神会在洛阳所序"西域诸祖"，不知是八代，还是二十八代。

大概已是二十八代了。

四、顿悟的教义

神会在滑台洛阳两处定南宗宗旨，竖立革命的战略，他作战的武器只有两件：一是攻击北宗的法统，同时建立南宗的法统；一是攻击北宗的渐修方法，同时建立顿悟法门。上两章已略述神会争法统的方法了，本章要略述神会的顿悟教旨。

宗密在《圆觉大疏钞》卷三下，《禅门师资承袭图》及《禅源诸诠集都序》里，都曾叙述神会的教旨。我们先看他怎么说。宗密在《大疏钞》里说荷泽一宗的教义是：

> 谓万法既空，心体本寂，寂即法身。即寂而知，知即真智。亦名菩提涅槃。……此是一切众生本源清净心也。是自然本有之法。言“无念为宗”者，既悟此法本寂本知，理须称本用心，不可遂起妄念。但无妄念，即是修行。故此一门宗于无念。

在《承袭图》与《禅源序》里，宗密述荷泽一宗的教义，文字略相同。今取《禅源序》为主，述神会的宗旨如下：

> 诸法如梦，诸圣同说。故妄念本寂，尘境本空，空寂之心，灵知不昧。即此空寂之知是汝真性。任迷任悟，心本自知，不藉缘生，不因境起。知之一字，众妙之门。由无始迷之，故妄执身心为我，起贪瞋等念。若得善友开示，顿悟空寂之知。知且无念无形，谁为我相人相？觉诸相空，心自无念。念起即觉，觉之即无。修行妙门，唯在此也。故虽备修万行，唯以无念为宗。但得无念知见，

则爱恶自然淡泊，悲智自然增明，罪业自然断除，功行自然增进。既了诸相非相，自然无修之修。烦恼尽时，生死即绝。生灭灭已，寂照现前。应用无穷，名之为佛。

宗密死在会昌元年，八四一。离神会的时代不远，他又自认为神会第四代法嗣，故他的叙述似乎可以相信。但我们终觉得宗密所叙似乎不能表现神会的革命精神，不能叫我们明白他在历史上占的地位。我们幸有敦煌写本的《神会语录》三卷，其中所记是神会的问答辨论，可以使我们明白神会在当日争论最猛烈，主张最坚决的是些什么问题。这些问题，举其要点，约有五项：

一、神会的教义的主要点是顿悟。顿悟之说，起源甚早，最初倡此说的大师是慧远的大弟子道生，即是世俗所称为"生公"的。道生生当晋宋之间，死于元嘉十一年四三四。他是"顿宗"的开山祖师，即是慧能神会的远祖。慧皎《高僧传》说：

生既潜思日久，彻悟言外，乃喟然叹曰："夫象以尽意，得意则象忘。言以诠理，入理则言息。自经典东流，译人重阻，多守滞文，鲜见圆义。若忘筌取鱼，始与可言道矣。"于是校练空有，此三字从僧祐原文，见《出三藏记》十五。研思因果，乃言"善不受报""顿悟成佛"。又著《二谛论》，《佛性当有论》，《法身无色论》，《佛无净土论》，《应有缘论》等，笼罩旧说，妙有渊旨。而守文之徒多生嫌嫉。与夺之声纷然竞起。又六卷《泥洹》《涅槃经》。先至京都，生剖析经理，洞入幽微，乃说一阐提人皆得成佛。一阐提人，梵文Cchāntika，是不信佛法之人。于时《大涅槃经》未至此土，孤明先发，独见忤众，于是旧学僧党以为背经

邪说，讥忿滋甚。遂显于大众，摈而遣之。生于四众之中正容誓曰："若我所说反于经义者，请于现身即表厉疾。若与实相不相违背者，愿舍寿之时据师子座。"言竟，拂衣而逝。……以元嘉七年投迹庐岳，销影岩阿，怡然自得。俄而《大涅槃经》至于京都，果称阐提皆有佛性，与前所说，若合符契。生既获斯经，寻即建讲。以宋元嘉十一年冬十月庚子，于庐山精舍升于法座，……法席将毕，……端坐正容隐几而卒。……于是京邑诸僧内惭自疚，追而信服。卷七。此传原文出于僧祐所作《道生传》，故用《出三藏记》十五所收原传校改。

这是中国思想对于印度思想的革命的第一大炮。革命的武器是"顿悟"。革命的对象是那积功积德，调息安心等等繁琐的"渐修"工夫。生公的顿悟论可以说是"中国禅"的基石，他的"善不受报"便是要打倒那买卖式的功德说，他的"佛无净土论"便是要推翻他的老师慧远。提倡的净土教，他的"一阐提人皆得成佛"便是一种极端的顿悟论。我们生在千五百年后，在顿宗盛行之后，听惯了"放下屠刀立地成佛"的话头，所以不能了解为什么在当日道生的顿悟论要受旧学僧党的攻击摈逐。须知顿渐之争是一切宗教的生死关头，顿悟之说一出，则一切仪式礼拜忏悔念经念佛寺观佛像僧侣戒律都成了可废之物了。故马丁·路得提出一个自己的良知，罗马天主教便坍塌了半个欧洲。故道生的顿悟论出世，便种下了后来顿宗统一中国佛教的种子了。

慧皎又说：

时人以生推阐提得佛，此语有据，"顿悟""不受报"等，时亦宪章。宋太祖尝述生顿悟义，沙门僧弼等

> 皆设巨难。帝曰："若使逝者可兴，岂为诸君所屈？"
>
> 后龙光虎邱龙光寺。又有沙门宝林……祖述生公诸义。……林弟子法宝……亦祖述生义。

此外，祖述顿悟之说的，还有昙斌，道猷，法瑗等，皆见于《高僧传》。卷八。《道猷传》中说：

> 宋文帝太祖。简问慧观，"顿悟之义，谁复习之？"答云，生弟子道猷。即敕临川郡发遣出京。既至，即延入宫内，大集义僧，命猷伸述顿悟。时竞辩之徒，关责互起。猷既积思参玄，又宗源有本，乘机挫锐，往必摧锋。帝乃抚几称快。

道生与道猷提倡顿悟，南京皇宫中的顿渐之辩论，皆在五世纪的前半。中间隔了三百年，才有神会在滑台洛阳大倡顿悟之说。

顿悟之说在五世纪中叶曾引起帝王的提倡，何以三百年间渐修之说又占了大胜利呢？此中原因甚多，最重要的一个原因是天台禅法的大行。天台一宗注重"止观"双修，便是渐教的一种。又有"判教"之说，造成一种烦琐的学风。智𫖮本是大学者，他的学问震动一世，又有陈隋诸帝的提倡，故天台的烦琐学风遂风靡了全国。解释"止观"二字，摇笔便是十万字！

智者大师的权威还不曾衰歇，而七世纪中又出了一个更伟大的烦琐哲学的大师——玄奘。玄奘不满意于中国僧徒的闭门虚造，故舍命留学印度十多年，要想在佛教的发源地去寻出佛教的真意义。不料他到印度的时候，正是印度佛教的烦琐哲学最盛的时候。这时候的新烦琐哲学便是"唯识"的心理学和"因明"的论理学。心理的分析可分到六百六十法，

说来头头是道，又有因明学作护身符，和种种无意义的陀罗尼作引诱，于是这种印度烦琐哲学便成了世界思想史上最细密的一大系统。伟大的玄奘投入了这个大蛛网里，逃不出来，便成了唯识宗的信徒与传教士。于是七世纪的中国便成了印度烦琐哲学的大殖民地了。

菩提达摩来自南印度，本带有一种刷新的精神，故达摩对于中国所译经典，只承认一部《楞伽经》，楞伽即是锡兰岛，他所代表的便是印度的“南宗”。达摩一宗后来便叫做“楞伽宗”，又叫做“南天竺一乘宗”。见道宣《续僧传》卷三十五《法冲传》，我另有《楞伽宗考》。他们注重苦行苦修，看轻一切文字魔障，虽然还不放弃印度的禅行，已可以说是印度佛教中最简易的一个宗派了。革命的中国南宗出于达摩一派，也不是完全没有理由的。

但在那烦琐学风之下，楞伽宗也渐渐走到那讲说注疏的路上去了。道宣《续僧传》三十五。所记楞伽宗二十八人之中，十二人便都著有《楞伽经》的疏抄，至七十余卷之多！神秀住的荆州玉泉寺便是智者大师手创的大寺，正是天台宗的一个重镇。故神秀一派虽然仍自称“楞伽宗”，有敦煌本的净觉《楞伽师资记》可证。这时候的楞伽宗已不是菩提达摩和慧可时代那样简易的苦行学派了。神秀的《五方便论》有敦煌本。便是一种烦琐哲学。参看《宗密圆觉大疏钞》卷三下所引《五方便论》。简易的壁观成了烦琐哲学，苦行的教义成了讲说疏抄，古人所谓“抄”乃是疏之疏，如宗密的大疏之外又有“疏抄”，更烦琐了。隐遁的头陀成了“两京法主，三帝门师”，便是革命的时机到了。

那不识字的卢行者慧能。便是楞伽宗的革命者，神会便是他的北伐急先锋。他们的革命旗帜便是“顿悟”。神会说：

世间有不思议，出世间亦有不思议。世间不思议者，若有布衣顿登九五，即是世间不思议。出世间不思议者，十信初发心，一念相应，便成正觉，于理相应，有何可怪？此明顿悟不思议。第一卷，下同。

他的语录中屡说此义。如云：

如周太公传说皆竿钓板筑，〔简〕在帝心，起自匹夫，位顿登台辅，岂不是世间不思议事？出世不思议者，众生心中具贪爱无明宛然者，遇真善知识，一念相应，便成正觉，岂不是出世间不思议事？

他又说：

众生见性成佛道，又龙女须臾发菩提心，便成正觉。又欲令众生入佛知见，不许顿悟，如来即合遍说五乘。今既不言五乘，唯言入佛知见，约斯经义，只显顿门。唯存一念相应，实更非由阶渐。相应义者，谓见无念者，谓了自性者，谓无所得。以无所得，即如来禅。

他又说：

发心有顿渐，迷悟有迟疾。迷即累劫，悟即须臾。……譬如一綟之丝，其数无量。若合为绳，置于木上，利剑一斩，一时俱断。丝数虽多，不胜一剑。发菩萨心人，亦复如是。若遇真正善知识，以□方便直示真如，用金刚慧断诸位地烦恼，豁然晓悟，自见法性本来空寂，慧利明了，通达无碍。证此之时，万缘俱绝，恒沙妄念一时顿尽，无边功德应时等备。

这便是神会的顿悟说的大意。顿悟说是他的基本主张，他的思想都可以说是从这一点上引申出来的。下文所述四项，其实仍只是他的顿悟说的馀义。

二、他的“定慧等”说。他答哲法师说：

念不起，空无所有，名正定。能见念不起空无所有，名为正慧。即定之时是慧体，即慧之时是定用。即定之时不异慧，即慧之时不异定。即定之时即是慧，即慧之时即是定。

这叫做“定慧等”。故他反对北宗大师的禅法。他说：

经云：“若学诸三昧，是动非坐禅。心随境界流，云何名为定？”若指此定为是者，维摩诘即不应诃舍利弗宴坐。

他又很恳挚地说：

诸学道者，心无青黄赤白，亦无出入去来及远近前后，亦无作意，亦无不作意。如是者谓之相应也。若有出定入定及一切境界，非论善恶，皆不离妄心。有所得并是有为，全不相应。

若有坐者，“凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证”者，此障菩提，未与菩提相应，何由可得解脱？

此条所引“凝心入定”十六字据《语录》第三残卷所记，是北宗普寂与降魔藏二大师的教义。神会力辟此说，根本否认坐禅之法：

不在坐里！若以坐为是，舍利弗宴坐林间，不应被维摩诘诃。

神会自已的主张是“无念”。他说：

决心证者，临三军际，白刃相向下，风刀解身，日见无念，坚如金刚，毫微不动。纵见恒沙佛来，亦无一念喜心。纵见恒沙众生一时俱灭，亦不起一念悲心。此是大丈夫，得空平等心。

这是神会的无念禅。

三、怎么是无念呢？神会说：

> 不作意即是无念。……一切众生心本无相。所言相者，并是妄心。何者是妄？所作意住心，取空取净，乃至起心求证菩提涅槃，并属虚妄。但莫作意，心自无物。即无物心，自性空寂。空寂体上，自有本智，谓知以为照用。故《般若经》云："应无所住而生其心。"应无所住，本寂之体。而生其心，本寂之用。但莫作意，自当悟入。

无念只是莫作意。调息住心，便是作意；看空看净，以至于四禅定，四无色定境界，都是作意。所以他说："乃至起心求证菩提涅槃，并属虚妄。"后来的禅宗大师见人说"出三界"，便打你一顿棒，问你出了三界要往何处去。起心作意成佛出三界，都是愚痴妄见。所以此宗说"无念为本"。

四、神会虽说无念，然宗密屡说荷泽主张"知之一字，众妙之门"，可见此宗最重知见解脱。当日南北二宗之争，根本之点只是北宗重行，而南宗重知，北宗重在由定发慧，而南宗则重在以慧摄定。故慧能神会虽口说定慧合一，其实他们只认得慧，不认得定。此是中国思想史上的绝大解放。禅学本已扫除了一切文字障和仪式障，然而还有个禅定在。直到南宗出来，连禅定也一扫而空，那才是彻底的解放了。神会说：

> 未得修行，但得知解。以知解久薰习故，一切攀缘妄想，所有重者，自渐轻微。神会见经文所说，光明王，……帝释梵王等，具五欲乐甚于今日百千万亿诸王等，于般若波罗蜜唯则学解，将解心呈问佛，佛即领受印可。得

佛印可，即可舍五欲乐心，便证正位地菩萨。

这是完全侧重知解的方法。一个正知解，得佛印可后，便证正位地菩萨。后来禅者，为一个知见，终身行脚，到处寻来大善知识，一朝大彻大悟。还须请求大师印可，此中方法便是从这里出来的。

五、中国古来的自然哲学，所谓道家，颇影响禅学的思想。南宗之禅，并禅亦不立，知解方面则说顿悟，实行方面则重自然。宗密所谓“无修之修”，即是一种自然主义。神会此卷中屡说自然之义。如他答马择问云：

僧立因缘，不立自然者，僧之愚过。道士唯立自然，不立因缘者，道士之愚过。

僧家自然者，众生本性也。又经云，众生有自然智，无师智，谓之自然。道士因缘者，道能生一，一能生二，二能生三，从三生万物，因道而生。若其无道，万物不生。今言万物者，并属因缘。

这是很明白的承认道家所谓自然和佛家所谓因缘同是一理。至于承认自然智无师智为自然，这更是指出顿悟的根据在于自然主义，因为有自然智，故有无修而顿悟的可能。所以神会对王维说：

众生若有修，即是妄心，不可得解脱。

这是纯粹的自然主义了。

语录第一卷首幅有一段论自然，也很可注意。神会说：

无明亦自然。

问，无明若为自然？神会答道：

无明与佛性俱是自然而生。无明依佛性，佛性依无明，两相依，有则一时有。觉了者即佛性，不觉了即无

明。

问，若无明自然者，莫不同于外道自然耶？神会答道：

道家自然同，见解有别。

神会指出的差别，其实很少，可以不论。所可注意者，神会屡说不假修习，刹那成道，都是自然主义的无为哲学。如说：

修习即是有为诸法。

如说：

生灭本无，何假修习？

又如说：

三事不生，是即解脱。心不生即无念，智不生即无知，慧不生即无见。通达此理者，是即解脱。

又如说：

大乘定者，不用心，不看静，不观空，不住心，不澄心，不远看，不近看，无十方，不降伏，无怖畏，无分别，不沉空，不住寂，一切妄相不生，是大乘禅定。

凡此诸说，皆只是自然，只是无为。所谓无念，所谓不作意，也只是自然无为而已。后来马祖教人“不断不造，任运自在，任心即为修”；更后来德山临济都教人无为无事，做个自然的人——这都是所谓“无念”，所谓“莫作意”，所谓“自然”，所谓“无修之修”。

总之，神会的教义在当日只是一种革命的武器，用顿悟来打倒渐修，用无念来打倒一切住心入定求佛作圣等等妄念，用智慧来解除种种无明的束缚。在那个渐教大行，烦琐学风弥漫全国的时代，这种革命的思想自然有绝大的解放作用。但事过境迁之后，革命已成功了，“顿悟”之说已成了时髦的口号了，渐修的禅法和烦琐的学风都失了权威了——在这时候，

后人回头看看当日革命大将慧能神会的言论思想，反觉得他们的议论平淡寻常，没有多少东西可以满足我们的希冀。这种心理，我们可以在宗密的著作里看出。宗密自称是荷泽法嗣，但他对于神会的教义往往感觉一种呐呐说不出的不满足。他在《师资承袭图》里已说：

荷泽宗者，尤难言述。

所以尤难言述者，顿悟与无念在九世纪已成了风尚，已失了当日的锋芒与光彩，故说来已不能新鲜有味了；若另寻积极的思想，则又寻不出什么，所以“尤难言述”了。宗密在《大疏钞》里，态度更明白了，他说顿悟是不够的，顿悟之后仍须渐修，这便是革命之后的调和论了。宗密说：

寂知之性举体随缘，作种种门，方为真见。寂知如镜之净明，诸缘如能现影像。荷泽深意本来如此。但为当时渐教大兴，顿宗沉废，务在对治之说，故唯宗无念，不立诸缘。如对未识镜体之人，唯云净明是镜，不言青黄是镜。今于第七家即荷泽一宗。亦有拣者，但拣后人局见。非拣宗师。……于七宗中，若统圆融为一，则七皆是；若执各一宗，不通馀宗者，则七皆非。

这是很不满意于神会的话。其时革命的时期已过去七八十年了，南宗革命的真意义已渐渐忘了，故宗密回到调和的路上，主张调和七宗，圆融为一。他的调和论调使他不惜曲解神会的主张，遂以为“荷泽深意”不但要一个寂知，还须“作种种门”，他说：

寂知如镜之净明，诸缘如能现影像。荷泽深意本来如此。

但《神会语录》却有明文否认此种曲解。神会明明说：

> “明镜高台能照，万象悉现其中”，古德相传，共称为妙。今此门中未许此为妙。何以故？明镜能照万象，万象不见其中，此将为妙。何以故？如来以无分别智，能分别一切。岂将有分别心即分别一切？第一卷。

即此一条，便可证宗密在神会死后七八十年中已不能明白荷泽一宗的意旨了。神会的使命是革命的，破坏的，消极的，而七八十年后的宗密却要向他身上去寻求建设的意旨，怪不得他要失望了。南宗革命的大功劳在于解放思想，解放便是绝大的建设。由大乘佛教而至于禅学，已是一大肃清，一大解放，但还有个禅在。慧能神会出来，以顿悟开宗，以无念为本，并禅亦不立，这才是大解放。宗密诸人不知这种解放的本身便是积极的贡献，却去胡乱寻求别种“荷泽深意”，所以大错了。

荷泽门下甚少传人，虽有博学能文的宗密，终不成革命真种子。南宗的革命事业后来只靠马祖与石头两支荷担，到德山临济而极盛。德山临济都无一法与人，只教人莫向外求，只教人无事体休歇去，这才是神会当日革命的“深意”，不是宗密一流学究和尚所能了解的。

五、贬逐与胜利

神会于开元八年住南阳，二十二年在滑台定宗旨。我们看独孤沛在《南宗定是非论序》里对于神会的崇敬，便可知滑台大会之后神会的名望必定很大。《圭传》说：

> 天宝四载七四五，兵部侍郎宋鼎请入东都。然正道易申，谬理难固，于是曹溪了义大播于洛阳，荷泽顿门派

流于天下。

《传灯录》说：

天宝四年，方定两宗。

定两宗不始于此年，但神会在东京也很活动。《宋僧传》说：

续于洛阳大行禅法，声彩发挥。先是两京之间皆宗神秀，若不淰之鱼鲔附沼龙也。从见会明心，六祖之风荡其渐修之道矣。南北二宗，时始判焉。致普寂之门盈而后虚。

若神会入洛在天宝四年，则其时义福普寂早已死了。两京已无北宗大师，神会以八十高年，大唱南宗宗旨，他的魔力自然很大。此时北宗渐衰，而南宗新盛，故可说南北二宗判于此时。据《历代法宝记》的无相传中所记：

东京荷泽寺神会和上每月作坛场，为人说法，破清净禅，立如来禅。

又说：

开元中，滑台寺为天下学道者定其宗旨。……天宝八载中，洛州荷泽寺亦定宗旨。

此皆可见神会在洛阳时的活动。

北宗对于神会的战略，只有两条路：一是不理他，一是压制他。义福与普寂似乎采取第一条路。但他们手下的人眼见神会的声名一天大一天，见他不但造作法统史，并且"图绘其形"，并且公开攻击北宗的法统，他们有点忍不住了，所以渐渐走上用势力压迫神会的路上去。

神会此时已是八十多岁的老和尚了，他有奇特的状貌，聪明的辩才，均见《圭传》。他的顿悟宗旨又是很容易感动人的，他的法统史说来头头是道，所以他的座下听众一定很多。于是

他的仇敌遂加他一个“聚众”的罪名。天宝十二年七五三，

> 御史卢奕阿比于寂，诬奏会聚徒，疑萌不利。《宋僧传》。

卢奕此时作御史中丞，留在东都。但此时普寂已死了十多年了，不能说是“阿比于寂”。《宋僧传》又说，卢奕劾奏之后，

> 玄宗召赴京，时驾幸昭应，汤池得对，言理允惬，敕移住均部二年，敕徙荆州开元寺般若院住焉。

《宋僧传》依据碑传，故讳言贬谪。《圭传》记此事稍详：

> 天宝十二年，被谮聚众，敕黜弋阳郡，又移武当郡。至十三载，恩命量移襄州。至七月，又敕移荆州开元寺，皆北宗门下之所致也。

弋阳在今江西弋阳。武当在今湖北均县，属唐之均州。襄州在襄阳。二年之中，贬徙四地。我们悬想那位八十五六岁的大师，为了争宗门的法统，遭遇这种贬逐的生活，我们不能不对他表很深的同情，又可以想见当时的人对他表同情的必定不少。神会的贬逐是南北二宗的生死关头。北宗取高压手段，不但无损于神会，反失去社会的同情，反使神会成了一个“龙鳞虎尾殉命忘躯”的好汉。从此以后，北宗便完了，南宗却如日方中，成为正统了。

贾悚死于八三五。作神会弟子大悲禅师灵坦的碑，说灵坦《全唐文》误作云坦，《唐文粹》不误。

> 随父至洛阳，闻荷泽寺有神会大师，即决然蝉蜕万缘，誓究心法。父知其志不可夺，亦壮而许之。凡操彗服勤于师之门庭者八九年。而玄关秘钥罔不洞解。一旦密承嘱付，莫有知者。后十五日而荷泽被迁于弋阳，临行，谓门人曰：“吾大法弗坠矣，遂东西南北夫亦何恒？”

时天宝十二载也。《全唐文》七三一。

神会在洛阳，从天宝四年至十二年，正是八九年。

当神会被贬谪的第三年，历史上忽然起了一个大变化。天宝十四年七五五十一月，安禄山造反了，次年洛阳长安都失陷了，玄宗仓皇出奔西蜀，太子即位于灵武。至德二年七五七，郭子仪等始收复两京。这时候的大问题是怎样筹军饷。《宋僧传》说：

> 副元帅郭子仪率兵平殄，然于飞挽索然。用右仆射裴冕权计，大府各置戒坛度僧，僧税缗谓之香水钱，聚是以助军须。

《佛祖历代通载》十七记此制稍详：

> 肃宗至德丁酉，寻敕五岳各建寺庙，选高行沙门主之。听白衣能诵经五百纸者度为僧。或纳钱百缗，请牒剃落，亦赐明经出身。
>
> 及两京平，又于关辅诸州纳钱度僧道万余人。进纳自此而始。

《佛祖统纪》四十一，《释氏资鉴》七，所记与此略同。

这时候，神会忽然又在东京出现了，忽然被举出来承办劝导度僧，推销度牒，筹助军饷的事。《宋僧传》说：

> 初洛都先陷，会越在草莽。时卢奕为贼所戮，群议乃请会主其坛度。于时寺宇宫观鞠为灰烬，乃权创一院，悉资苫盖，而中筑方坛。所获财帛，顿支军费。代宗郭子仪收复两京，会之济用颇有力焉。

元昙噩编的《新修科分六学传》卷四也说：

> 时大农空乏，军兴绝资费。右仆射裴冕策，以为凡所在郡府宜置戒坛度僧，而收其施利，以给国用。会由

是获主洛阳事，其所输入尤多。

神会有辩才，能感动群众，又刚从贬逐回来，以九十岁的高年，出来为国家效力，自然有绝大的魔力，怪不得他“所输入尤多”。

这时候，两京残破了，寺宇宫观化为灰烬了，当日备受恩崇的北宗和尚也逃散了，挺身出来报国立功的人乃是那四次被贬逐的九十老僧神会。他这一番功绩，自然使朝廷感激赏识。所以《宋僧传》说：

肃宗皇帝诏入内供养，敕将作大匠并功齐力为造禅宇于荷泽寺中。

昔日贬逐的和尚，今日变成了皇帝的上客了。《宋僧传》接着说：

会之敷演，显发能祖之宗风，使秀之门寂寞矣。

于是神会建立南宗的大功告成了。上元元年，七六〇。五月十三日，他与门人告别，是夜死了，寿九十三岁。建塔于洛阳宝应寺，敕谥为真宗大师，塔号为般若。《宋僧传》。

《圭传》说神会死于乾元元年七五八五月十三日，年七十五。我们觉得《宋僧传》似是依据神会的碑传，比较可信，故采《宋僧传》之说。元昙噩的《新修科分六学传》中的《神会传》与《宋僧传》颇相同，似同出于一源，昙噩也说神会死于上元元年，年九十三。《景德传灯录》说神会死于上元元年五月十三日，与《宋僧传》相同；但又说“俗寿七十五”，便又与《圭传》相同了。

关于塔号谥号，《圭传》所记稍详：

大历五年，敕赐祖堂额，号真宗般若传法之堂。七年，敕赐塔额，号般若大师之塔。

《圭传》与《圭图》都说：

> 德宗皇帝贞元十二年七九六，敕皇太子集诸禅师楷定禅门宗旨，搜求传法傍正。遂有敕下，立荷泽大师为第七祖。内神龙寺见有碑记。又御制七代祖师赞文，见行于世。文字依《圭图》。

此事不见于他书，只有志磐的《佛祖统纪》四十二说：

> 贞元十二年正月，敕皇太子于内殿集诸禅师，详定传法旁正。

志磐是天台宗，他的《佛祖统纪》是一部天台宗的全史，故他记此事似属可信。但志磐不记定神会为七祖事，他书也没有此事，故宗密的孤证稍可疑。

如此事是事实，那么，神会死后三十六年，便由政府下敕定为第七祖，慧能当然成了第六祖，于是南宗真成了正统了。神会的大功真完成了。

又据陈宽的《再建圆觉塔志》，《唐文拾遗》三十一。

> 司徒中书令汾阳王郭子仪复东京之明年，抗表乞(菩提达摩)大师谥。代宗皇帝谥曰圆觉，名其塔曰空观。

复东京之明年为乾元元年七五八。在那个战事紧急的时候，郭子仪忽然替达摩请谥号，这是为什么缘故呢？那一年正是神会替郭子仪筹饷立功之年，神会立了大功，不求荣利，只求为他的祖师请谥，郭子仪能不帮忙吗？这是神会的手腕的高超之处。神会真是南宗的大政治家！

六、神会与六祖坛经

神会费了毕生精力，打倒了北宗，建立了南宗为禅门正

统，居然成了第七祖。但后来禅宗的大师都出于怀让和行思两支的门下，而神会的嫡嗣，除了灵坦宗密之外，很少大师。临济云门两宗风行以后，更无人追忆当日出死力建立南宗的神会和尚了。在《景德传灯录》等书里，神会只占一个极不重要的地位。他的历史和著述，埋没在敦煌石室里，一千多年中，几乎没有人知道神会在禅宗史上的地位。历史上最不公平的事，莫有过于此事的了。

然而神会的影响始终还是最伟大的，最永久的。他的势力在这一千二百年中始终没有隐没。因为后世所奉为禅宗唯一经典的《六祖坛经》，便是神会的杰作。《坛经》存在一日，便是神会的思想势力存在一日。

我在上文已指出《坛经》最古本中有“吾灭后二十余年，……有人出来，不惜身命，第佛教是非，竖立宗旨”的悬记，可为此经是神会或神会一派所作的铁证。神会在开元二十二年在滑台定宗旨，正是慧能死后二十一年。这是最明显的证据。《坛经》古本中无有怀让行思的事，而单独提出神会得道，“馀者不得”，这也是很明显的证据。

此外还有更无可疑的证据吗？

我说，有的。

韦处厚死于八二八。作《兴福寺大义禅师碑铭》，《全唐文》七一五。有一段很重要的史料：

> 在高祖时有道信叶昌运，在太宗时有弘忍示元珠，在高宗时有惠能筌月指。自脉散丝分，或遁秦，或居洛，或之吴，或在楚。
>
> 秦者曰秀，以方便显。适按，此指神秀之《五方便》，略见宗密《圆觉大疏钞》卷三下。《五方便》原书有敦煌写本，藏巴黎。普寂其

胤也。

洛者曰会，得总持之印，独曜莹珠。习徒迷真，橘柘变体，竟成《檀经》、《传宗》，优劣详矣。

吴者曰融，以牛头闻，径山其裔也。

楚者曰道一，以大乘摄，大师其党也。

大义是道一门下，死于八一八年。其时神会已死五十八年。韦处厚明说《檀经》《坛经》。是神会门下的“习徒”所作。《传宗》不知是否《显宗记》？可见此书出于神会一派，是当时大家知道的事实？

但究竟《坛经》是否神会本人所作呢？

我说，是的。至少《坛经》的重要部分是神会作的。如果不是神会作的，便是神会的弟子采取他的语录里的材料作成的。但后一说不如前一说的近情理，因为《坛经》中确有很精到的部分，不是门下小师所能造作的。

我信《坛经》的主要部分是神会所作，我的根据完全是考据学所谓“内证”。《坛经》中有许多部分和新发见的《神会语录》完全相同，这是最重要的证据。我们可以略举几个例证。

（例一）定慧等

〔《坛经》敦煌本〕　善知识，我此法门以定慧为本。第一勿迷言慧定别。定慧体一不二。即定是慧体，即慧是定用。即慧之时定在慧，即定之时慧在定。善知识，此义即是定慧等。

〔《坛经》明藏本〕　善知识，我此法门以定慧为本。大众勿迷言定慧别。定慧一体不是二。定是慧体，慧是定用。即慧之时定在慧，即定之时慧在定。若识此义，即

是定慧等学。

〔《神会语录》〕　即定之时是慧体，即慧之时是定用。即定之时不异慧，即慧之时不异定。即定之时即是慧，即慧之时即是定。何以故？性自如故？即是定慧等学。第一卷。

（例二）坐禅

〔《坛经》敦煌本〕　此法门中，何名坐禅？此法门中，一切无碍，外于一切境界上念不去（起），为坐。见本性不乱，为禅。

〔《坛经》明藏本〕　善知识，何名坐禅？此法门中，无障无碍，外于一切善恶境界心念不起，名为坐。内见自性不动，名为禅。

〔《神会语录》〕　今言坐者，念不起为坐。今言禅者，见本性为禅。第三卷。

（例三）辟当时的禅学

〔《坛经》敦煌本〕　迷人著法相，执一行三昧，直心坐不动，除妄不起心，即是一行三昧。若如是，此法同无情，却是障道因缘。道须通流，何以却滞？心在当作“不”。住即通流，住即被缚。若坐不动是，维摩诘不合呵舍利弗宴坐林中。善知识，又见有人教人坐看心看净，不动不起，从此置功；迷人不悟，便执成颠。即有数百般如此教导者，故之（知？云?）大错。

此法门中坐禅，元不着（看）心，亦不著（看）净，亦不言〔不〕动。若言看心，心元是妄，妄如幻，故无所看也。若言看净，人性本净，为妄念故，盖覆真如。离妄念，本性净。不见自性本净，心起看净，却生净妄，妄

无处所，故知看者看却是妄也。净无形相，却立净相，言是功夫。作此见者，障自本性，却被净缚。若不动者，〔不〕见一切人过患，是性不动。迷人自身不动，开口即说人是非，与道违背。看心看净，却是障道因缘。

以上二段，第一段明藏本在《定慧第四品》，第二段明藏本在《坐禅第五品》。读者可以参校，我不引明藏本全文了。最可注意的是后人不知道此二段所攻击的禅学是什么，故明藏本以下的《定慧品》作"有人教坐，看心观静，不动不起"，而下文《坐禅品》的"看心""看净"都误作"着心""着净"。着是执着，决不会有人教人执着心，执着净。唐人写经，"净""静"不分，而"看""着"易混，故上文"看心观静"不误，而下文"着心着净"是误写。今取《神会语录》校之，便可知今本错误，又可知此种禅出自北宗门下的普寂，又可知此种驳议不会出于慧能生时，乃是神会驳斥普寂的话。《神会语录》之文如下：

〔《神会语录》〕　远师问，嵩岳普寂禅师，东岳降魔禅师，此二大德皆教人"凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证"，指此以为教门。禅师今日何故说禅不教人"凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证？"何名为坐禅？

和尚答曰，若教人"凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证"者，此是障菩提。今言坐者，念不起为坐。今言禅者，见本性为禅。若指下阙。第三卷。

又说：

若有坐者，"凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证"者，此障菩提，未与菩提相应，何由可得解脱？

不在坐里。若以坐为是，舍利弗宴坐林间，不应被维摩诘诃。诃云："不于三界现身意，是为宴坐。"但一切时中见无念者，不见身相名为正定，不见心相名为正惠。第一卷。

又说：

问，何者是大乘禅定？

答，大乘定者，不用心，〔不看心〕，不看静，不观空，不住心，不澄心，不远看，不近看，……

问，云何不用心？

答，用心即有，有即生灭。无用〔即〕无，无生无灭。

问，何不看心？

答，看即是妄，无妄即无看。

问，何不看净？

答，无垢即无净，净亦是相，是以不看。

问，云何不住心？

答，住心即假施设，是以不住。心无处所。第一卷之末。

语录中又有神会诘问澄禅师一段：

问，今修定者，元是妄心修定，如何得定？

答，今修定者，自有内外照，即得见净。以净故即得见性。

问，性无内外，若言内外照，元是妄心。若为见性？经云，若学诸三昧，是动非坐禅。心随境界流，云何名为定？若指此定为是者，维摩诘即不应诃舍利弗宴坐。第一卷。

我们必须先看神会这些话，然后可以了解《坛经》中所谓

“看心”“看净”是何物。如果看心看净之说是普寂和降魔藏的学说，则慧能生时不会有那样严重的驳论，因为慧能死时，普寂领众不过几年，他又是后辈，慧能怎会那样用力批评？但若把《坛经》中这些话看作神会驳普寂的话，一切困难便都可以解释了。

（例四）论《金刚经》

〔《坛经》敦煌本〕 善知识，若欲入甚深法界，入般若三昧者，直修般若波罗蜜行，但持《金刚般若波罗蜜经》一卷，即得见性，入般若三昧。当知此经功德无量，经中分明赞叹，不能具说。此是最上乘法，为大智上根人说。少根智人若闻法，心不生信。何以故？譬如大龙若下大雨，雨衣（被）阎浮提，如漂草叶。若下大雨，雨放大海，不增不减。若大乘者闻说《金刚经》，心开悟解，故知本性自有般若之智，自用知惠观照，不假文字。譬如其雨水，不从无有，无（元）是龙王于江海中将身引此水，令一切众生，一切草木，一切有情无情，悉皆蒙润。诸水众流，却入大海，海纳众水，合为一体。众生本性般若之智亦复如是。少根之人闻说此顿教，犹如大地草木，根性自少者，若被大雨一沃，悉皆倒，不能增长。少根之人亦复如是。参看《坛经》明藏本“般若品”，文字稍有异同，如“如漂草叶”误作“如漂枣叶”；“雨水不从无有”作“雨水不从天有”之类，皆敦煌本为胜。

〔《神会语录》〕 若欲得了达甚深法界，直入一行三昧者，先须诵持《金刚般若波罗蜜经》，修学般若波罗蜜法。……《金刚般若波罗蜜经》者，如来为发大乘者说，为发最上乘者说。何以故？譬如大龙，不雨阎浮。若

雨阎浮，如飘弃叶。若雨大海，其海不增不减。若大乘者，若最上乘者，闻说《金刚般若波罗蜜经》，不惊不怖，不畏不疑者，当知是善男子，善女人，从无量久远劫来，常供养无量诸佛及诸菩萨，修学一切善法，今是得闻《般若波罗蜜经》，不生惊疑。第三卷。

（例五）无念

〔《坛经》敦煌本〕　无者无何事？念者念何物？无者，离二相诸尘劳。〔念者，念真如本性。〕依明藏本补。真如是念之体，念是真如之用。〔自〕性起念，虽即见闻觉知，不染万境，而常自在。明藏本《定慧第四》。

〔《神会语录》〕　问，无者无何法？念者念何法？

答，无者无有云然，念者唯念真如。

问，念与真如有何差别？

答，无差别。

问，既无差别，何故言念真如？

答，言其念者，真如之用。真如者，念之体。以是义故，立无念为宗。若见无念者，虽具见闻觉知，而常空寂。第一卷。

以上所引，都是挑选的最明显的例子。我们比较这些例子，不但内容相同，并且文字也都很相同，这不是很重要的证据吗？大概《坛经》中的几个重要部分，如明藏本的《行由品》，《忏悔品》，是神会用气力撰著的，也许是有几分历史的根据的；尤其是《忏悔品》，《神会语录》里没有这样有力动人的说法，也许真是慧能在时的记载。此外，如《般若》，《疑问》，《定慧》，《坐禅》诸品，都是七拼八凑的文字，大致是神会杂采他的语录凑成的。《付嘱品》的一部分大概也是神

会原本所有。其余大概是后人增加的了。《坛经》古本不分卷；北宋契嵩始分为三卷，已有大改动了；元朝宗宝又“增入弟子请益机缘”，是为明藏本之祖。

如果我们的考证不大错，那么，神会的思想影响可说是存在在《坛经》里。柳宗元作《大鉴禅师碑》，说：“其说具在，今布天下，凡言禅皆本曹溪。”我们也可以这样说神会：“其说具在，今布天下。凡言禅皆本曹溪，其实是皆本于荷泽。”

南宗的急先锋，北宗的毁灭者，新禅学的建立者，《坛经》的作者——这是我们的神会。在中国佛教史上，没有第二个人有这样伟大的功勋，永久的影响。

十八年除夕脱稿

四　清代学者的治学方法



研究欧洲学术史的人知道科学方法不是专讲方法论的哲学家所发明的，是实验室里的科学家所发明的，不是亚里士多德（Aristotle）、倍根（Bacon）、弥儿（Mill）一般人提倡出来的，是格利赖（Galileo）、牛敦（Newton）、勃里斯来（Priestley）一般人实地试行出来的。即如世人所推为归纳论理的始祖的倍根，他不过曾提倡知识的实用和事实的重要，故略带着科学的精神。其实他所主张的方法，实行起来，全不能适用，决不能当“科学方法”的尊号。后来科学大发达，科学的方法已经成了一切实验室的公用品，故弥儿能把那时科学家所用的方法编理出来，称为归纳法的五种细则。但是弥儿的区分，依科学家的眼光看来，仍旧不是科学用来发明真理解释自然的方法的全部。弥儿和倍根都把演绎法看得太轻了，以为只有归纳法是科学方法。近来的科学家和哲学家渐渐的懂得假设和证验都是科学方法所不可少的主要分子，渐

渐的明白科学方法不单是归纳法，是演绎和归纳互相为用的，忽而归纳，忽而演绎，忽而又归纳；时而由个体事物到全称的通则，时而由全称的假设到个体的事实，都是不可少的。我们试看古今来多少科学的大发明，便可明白这个道理。更浅一点，我们走进化学实验室里去做完一小盒材料的定性分析，也就可以明白科学的方法不单是归纳一项了。

欧洲科学发达了二三百年，直到于今方才有比较的圆满的科学方法论。这都是因为高谈方法的哲学家和发明方法的科学家向来不很接近，所以高谈方法的人至多不过能得到一点科学的精神和科学的趋势；所以创造科学方法和实用科学方法的人，也只顾他自己研究试验的应用，不能用哲学综合的眼光把科学方法的各方面详细表示出来，使人了解。哲学家没有科学的经验，决不能讲圆满的科学方法论。科学家没有哲学的兴趣，也决不能讲圆满的科学方法论。

不但欧洲学术史可以证明我这两句话，中国的学术史也可以引来作证。

二

当印度系的哲学盛行之后，中国系的哲学复兴之初，第一个重要问题就是方法论，就是一种逻辑。那个时候，程子到朱子的时候，禅宗盛行，一个“禅”字几乎可以代表佛学。佛学中最讲究逻辑的几个宗派，如三论宗和法相宗都很不容易研究，经不起少许政府的摧残，就很衰微了。只有那“明心见性，不立文字”的禅宗，仍旧风行一世。但是禅宗的方法完全是主观的顿悟，决不是多数人“自悟悟他”的方法。宋

儒最初有几个人曾采用道士派关起门来虚造宇宙论的方法，如周濂溪、邵康节一班人。但是他们只造出几种道士气的宇宙观，并不曾留下什么方法论。直到后来宋儒把《礼记》里面一篇一千七百五十个字的《大学》提出来，方才算是寻得了中国近世哲学的方法论。自此以后，直到明代和清代，这篇一千七百五十个字的小书仍旧是各家哲学争论的焦点。程、朱、陆、王之争，不用说了。直到二十多年前康有为的《长兴学记》里还争论"格物"两个字究竟怎样解说呢！

《大学》的方法论，最重要的是"致知在格物"五个字。程子、朱子一派的解说是：

> 所谓"致知在格物"者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以《大学》始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。朱子补《大学》第五章。

这一种"格物"说便是程、朱一派的方法论。这里面有几点很可注意。（1）他们把"格"字作"至"字解，朱子用的"即"字，也是"到"的意思。"即物而穷其理"是自己去到事物上寻出物的道理来。这便是归纳的精神。（2）"即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极"，这是很伟大的希望。科学的目的，也不过如此。小程子也说："语其大至天地之高厚，语其小至一物之所以然，学者皆当理会。"倘宋代的学者真能抱着这个目的做去，也许做出一些科学的成绩。

但是这种方法何以没有科学的成绩呢?这也有种种原因。(1)科学的工具器械不够用。(2)没有科学应用的需要。科学虽不专为实用，但实用是科学发展的一个绝大原因。小程子临死时说，“道著用，便不是。”这种绝对非功用说，如何能使科学有发达的动机?(3)他们既不讲实用，又不能有纯粹的爱真理的态度。他们口说“致知”，但他们所希望的，并不是这个物的理和那个物的理，乃是一种最后的绝对真理。小程子说，“今日格一件，明日格一件，积习既多，然后脱然有贯通处”。又说，“自一身之中，至万物之理，但理会得多，自然豁然有觉悟处”。朱子上文说的“至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”这都可证宋儒虽然说“今日格一事，明日格一事”，但他们的目的并不在今日明日格的这一事。他们所希望的是那“一旦豁然贯通”的绝对的智慧。这是科学的反面。科学所求的知识正是这物那物的道理，并不妄想那最后的无上智慧。丢了具体的物理，去求那“一旦豁然贯通”的大彻大悟，决没有科学。

再论这方法本身也有一个大缺点。科学方法的两个重要部分，一是假设，一是实验。没有假设，便用不着实验。宋儒讲格物全不注重假设。如小程子说，“致知在格物，物来则知起。物各付物，不役其知，则意诚不动”。天下那有“不役其知”的格物?这是受了《乐记》和《淮南子》所说“人生而静，天之性也，感于物而动，性之欲也”那种知识论的毒。“不役其知”的格物，是完全被动的观察，没有假设的解释，也不用实验的证明。这种格物如何能有科学的发明?

但是我们平心而论，宋儒的格物说，究竟可算得是含有

一点归纳的精神。"即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之"一句话里，的确含有科学的基础。朱子一生有时颇能做一点实地的观察。我且举朱子《语录》里的两个例：

(1) 今登高山而望，群山皆为波浪之状，便是水泛如此。只不知因什么事凝了。

(2) 尝见高山有螺蚌壳，或生石中。此石即旧日之土，螺蚌即水中之物。下者却变而为高，柔者却变而为刚。此事思之至深，有可验者。

这两条都可见朱子颇能实行格物。他这种观察，断案虽不正确，已很可使人佩服。西洋的地质学者，观察同类的现状，加上胆大的假设，作为有系统的研究，便成了历史的地质学。

三

起初小程子把"格物"的物字解作"语其大至天地之高厚，语其小至一物之所以然"，又解作"自一身之中，至万物之理"。这个"物"的范围，简直是科学的范围。但是当科学器械不完备的时候，这样的科学野心，不但做不到，简直是妄想。所以小程子自已先把"物"的范围缩小了。他说"穷理亦多端，或读书讲明义理，或论古今人物，别其是非，或应接事物，处其当然：皆穷理也。"这是把"物"字缩到"穷经，应事，尚论古人"三项。后来朱子便依着小程子所定的范围。朱子是一个读书极博的人，他的一生精力大半都用在"读书穷理"，"读书求义"上。他曾费了大工夫把《四子书》、《四经》。《易》，《诗》，《书》，《春秋》。自汉至唐的注疏细细整理一番，

删去那些太繁的和那些太讲不通的，又加上许多自己的见解，做成了几部简明贯串的集注。这几部书，八百年来，在中国发生了莫大的势力。他在《大学》、《中庸》两部书上用力更多。每一部书有《章句》，又有《或问》，《中庸》还有《辑略》。他教人看《大学》的法子，“须先读本文，念得，次将《章句》来解本文，又将《或问》来参《章句》，须逐一令记得，反复寻究，待他浃洽，既逐段晓得，将来统看温寻过，这方始是。”看这一条，可以想见朱子的格物方法在经学上的应用。

他这种方法是很繁琐的。在那禅学盛行的时代，这种方法自然很受一些人的攻击。陆子批评他道：“易简工夫终久大，支离事业竟浮沉。”“支离事业”就是朱子一派的“传注”工夫。陆子自己说：“学苟知本，则《六经》皆我注脚。”又说，“《六经》注我，我注《六经》”。他所说的“本”，就是自己的心。他说，“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙”。他又说，“万物皆备于我。只要明理。然理不解自明，须是隆师亲友”。

朱子说，“人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理”。这是说“理”在物中，不在心内，故必须去寻求研究。陆子说，“此心此理，实不容有二”。心就是理，理本在心中，故说“理不解自明”。这种学说和程、朱一系所说“即物而穷其理”的方法，根本上立于反对的地位。

后来明代王阳明也攻击朱子的格物方法。阳明说：

> 众人只说格物要依晦翁，何曾把他的说去用。我着实曾用来。初年与钱友同论做圣贤要格天下之物，因指亭前竹子，令去格看。钱子早夜去穷格竹子的道理，竭其心思，至于三日，便致劳神成疾。当初说他是精力不

足，某因自去穷格，早夜不得其理，到七日亦以劳思致疾。遂相与叹，圣贤是做不得的，无他大力量去格物了！

王阳明这样挖苦朱子的方法，虽然太刻薄一点，其实是很切实的批评。朱子一系的人何尝真做过“即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之”的工夫？朱子自己说：“夫天下之物，莫不有理，而其精蕴则已具于圣贤之书，故必由是以求之。”从“天下之物”缩小到“圣贤之书”，这一步可算跨得远了！

王阳明自己主张的方法大致和陆象山相同。阳明说：“心外无物。”又说：“物者，事也。凡意之所发，必有其事。意所在之事谓之物。”又说：“如吾心发一念孝亲，即孝亲便是物。”他把“格”字当作“正”字解，他说：“格者，正也，正其不正以归于正也。”他把“致知”解作“致吾心之良知”，故要人“于其良知所知之善者，即其意之所在之物，而实为之，无有乎不尽；于其良知所知之恶者，即其意之所在之物，而实去之，无有乎不尽”。这就是格物。

陆、王一派把“物”的范围限于吾心意念所在的事物，初看去似乎比程、朱一派的“物”的范围缩小得多了。其实并不然。程、朱一派高谈“即凡天下之物”，其实只有“圣贤之书”是他们的“物”。陆、王明明承认“格天下之物”是做不到的事，故把范围收小，限定“意所在之事谓之物”。但是陆、王都主张“心外无物”的，故“意所在之事”一句话的范围可大到无穷，比程、朱的“圣贤之书”广大得多了。还有一层，陆、王一派极力提倡个人良知的自由，故陆子说，“《六经》为我注脚”，王子说，“夫学贵得之心，求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也”。这种独立自由的精神便

是学问革新的动机。

但是独立的思想精神，也是不能单独存在的。陆、王一派的学说，解放思想的束缚是很有功的，但他们偏重主观的见解，不重物观的研究，所以不能得社会上一般人的信用。我们在三四百年后观察程、朱、陆、王的争论，从历史的线索上看起来，可得这样一个结论："程、朱的格物论注重'即物而穷其理'，是很有归纳的精神的。可惜他们存一种被动的态度，要想'不役其知'，以求那豁然贯通的最后一步。那一方面，陆、王的学说主张真理即在心中，抬高个人的思想，用良知的标准来解脱'传注'的束缚。这种自动的精神很可以补救程、朱一派的被动的格物法。程、朱的归纳手续，经过陆、王一派的解放，是中国学术史的一大转机。解放后的思想，重新又采取程、朱的归纳精神，重新经过一番'朴学'的训练，于是有清代学者的科学方法出现，这又是中国学术史的一大转机。"

四

中国旧有的学术，只有清代的"朴学"确有"科学"的精神。"朴学"一个名词包括甚广，大要可分四部分：

（1）文字学（Philology）。包括字音的变迁，文字的假借通转等等。

（2）训诂学。训诂学是用科学的方法，物观的证据，来解释古书文字的意义。

（3）校勘学（Textual Criticism）。校勘学是用科学的方法来校正古书文字的错误。

（4）考订学（Higher Criticism）。考订学是考定古书的真伪，古书的著者，及一切关于著者的问题的学问。

因为范围很广，故不容易寻一个总包各方面的类名。“朴学”又称为“汉学”，又称为“郑学”。这些名词都不十分满人意。比较起来，“汉学”两个字虽然不妥，但很可以代表那时代的历史背景。“汉学”是对于“宋学”而言的。因为当时的学者不满意于宋代以来的性理空谈，故抬出汉儒来，想压倒宋儒的招牌。因此，我们暂时沿用这两个字。

“汉学”这个名词很可表示这一派学者的公同趋向。这个公同趋向就是不满意于宋代以来的学者用主观的见解来做考古学问的方法。这种消极方面的动机，起于经学上所发生的问题，后来方才渐渐的扩充，变成上文所说的四种科学。现在且先看汉学家所攻击的几种方法：

（1）随意改古书的文字。

（2）不懂古音，用后世的音来读古代的韵文，硬改古音为“叶音”。

（3）增字解经。例如解“致知”为“致良知”。

（4）望文生义。例如《论语》“君子耻其言而过其行”，本有错误，故“而”字讲不通，宋儒硬解为“耻者，不敢尽之意，过者，欲有馀之辞”，却不知道“而”字是“之”字之误。皇侃本如此。

这四项不过是略举几个最大的缺点。现在且举汉学家纠正这种主观的方法的几个例。唐明皇读《尚书·洪范》“无偏无颇，遵王之义”，觉得下文都协韵，何以这两句不协韵，于是下敕改“颇”为“陂”，使与义字协韵。顾炎武研究古音，以为唐明皇改锗了，因为古音“义”字本读为我，故与颇字

协韵。他举《易·象传》“鼎耳革，失其义也；覆公悚，信如何也”，又《礼记·表记》“仁者，右也；道者，左也；仁者，人也；道者，义也”，证明义字本读为我，故与左字、何字、颇字协韵。

又《易·小过》上六，“弗遇过之，飞鸟离之。”朱子说当作“弗过遇之”。顾炎武引《易·离》九三，“日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟”，来证明“离”字古读如罗，与过字协韵，本来不错。

“望文生义”的例如《老子》“行于大道，唯施是畏”，王弼与河上公都把“施”字当作“施为”解。王念孙证明“施”字当读为“迤”，作邪字解。他举的证据甚多：(1)《孟子·离娄》，“施从良人之所之”，赵岐注，“施者，邪施而行”，丁公著音迤。(2)《淮南·齐俗训》，“去非者，非批邪施也”，高诱注，“施，微曲也”。(3)《淮南要略》，“接径直施”，高注，“施，邪也”。以上三证，证明施与迤通，《说文》说，“迤，衺行也。”(4)《史记·贾生传》，“庚子日施兮”，《汉书》写作“日斜兮”。(5)《韩非子》的《解老》篇解《老子》这一章，也说，“所谓大道也者，端道也。所谓貌施也者，邪道也。”以上两证，证明施字作邪字解。这种考证法还不令人心服吗？

这几条随便举出的例，可以表示汉学家的方法。他们的方法的根本观念可以分开来说：

(1) 研究古书，并不是不许人有独立的见解，但是每立一种新见解，必须有物观的证据。

(2) 汉学家的“证据”完全是“例证”。例证就是举例为证。看上文所举的三件事，便可明白“例证”的意思了。

（3）举例作证是归纳的方法。举的例不多，便是类推（Analogy）的证法。举的例多了，便是正当的归纳法(Induction)了。类推与归纳，不过是程度的区别，其实他们的性质是根本相同的。

（4）汉学家的归纳手续不是完全被动的，是很能用“假设”的。这是他们和朱子大不相同之处。他们所以能举例作证，正因为他们观察了一些个体的例之后，脑中先已有了一种假设的通则，然后用这通则所包涵的例来证同类的例。他们实际上是用个体的例来证个体的例，精神上实在是把这些个体的例所代表的通则，演绎出来。故他们的方法是归纳和演绎同时并用的科学方法。如上文所举的第一件事，顾炎武研究了许多例，得了“凡义字古音皆读为我”的通则。这是归纳。后来他遇着“无偏无颇，遵王之义”，一个例，就用这个通则来解释他，说这个义字古音读为我，故能与颇字协韵。这是通则的应用，是演绎法。既是一条通则，应该总括一切“义”字，故必须举出这条“义读为我”的例，来证明这条“假设”的确是一条通则。印度因明学的三支，有了“喻体”，大前提。还要加上一个“喻依”，例。就是这个道理。

五

我现在且举几个最精密的长例来表示汉学家的科学方法。清代汉学的成绩，要算文字学的音韵一部分为最大，故我先举钱大昕考定古今音变迁的一条例。钱氏于古音学上有两大发明，一是“古无轻唇音”，一是“古无舌头舌上之分”。前一条我已引在我的《中国哲学史大纲》里了。现在且举他

的“古无舌头舌上之分”一条。舌上的音如北方人读“知”、“彻”、“澄”三组的字都是舌上音。舌头音为“端”、“透”、“定”三组的字。西文的DT两母的字。钱氏发明现读舌上音的字古音都读舌头的音。他举的例如下：

（1）《说文》，“冲读若动”。《书》“惟予冲人”，《释文》“直忠切”。古读直如特，冲子犹童子也。字母家不识古音，读冲为虫，不知古读虫亦如同也。《诗》“蕴隆虫虫”，《释文》，“直忠反”；徐，“徒冬反”。《尔雅》作爞爞，郭，“都冬反”。《韩诗》作烔，音徒冬反。是虫与同，音不异。

（2）古音中如得。《三仓》云，“中，得也”。《史记·封禅书》“康后与王不相中”；《周勃传》“子胜之尚公主，不相中”。小司马皆训为得。

（3）古音陟如得。《周礼》“太卜掌三梦之法，……三曰咸陟”。注，“陟之言得也，读如王德翟人之德”。

（4）古音赵如掴。《诗》“其镈斯赵”，《释文》，“徒了反”。《周礼·考工记》注引此作“其镈斯掴”，大了反。《荀子》杨倞注，“赵读为掉”。

（5）古音直如特。《诗》“实惟我特”，《释文》，“《韩诗》作直，云相当值也”。《檀弓》“行并植于晋国”，注，“植或为特”。《王制》“天子犆礿”，《释文》“犆音特”。

（6）古音竹如笃。《诗》“绿竹猗猗”，《释文》“《韩诗》作薄，音徒沃反”，与笃音相近，皆舌音也。笃竹并从竹得声。《论语》“君子笃于亲”，《汗简》云，“古文作竺”。《书》“笃不忘”，《释文》“本又作竺”。《释诂》，“竺，厚也”，《释文》“本又作笃”。《汉书·西域传》，“无雷国北与捐毒接”，师古曰，“捐毒即身毒，天毒也”。《张骞传》，“吾贾人转市之身毒

国”,邓展曰,“毒音督”,李奇曰,“一名天竺”。《后汉书·杜笃传》,“摧天督”,注,“即天竺国”。然则竺、笃、毒、督四字同音。

(7)古读猪如都。《檀弓》“洿其宫而猪焉”,注,“猪,都也,南方谓都为猪”。《书》,“大野既猪”,《史记》作既都。“荣波既猪”,《周礼注》引作“荣播既都”。

(8)古读追如堆。《郊特牲》,“母追”,《释文》“多雷反”。《枚乘·七发》,“逾岸出追”,李善注,“追古堆字”。

(9)古读倬如菿。《诗》“倬彼甫田”,《韩诗》作菿。

(10)古读枨如棠。孔子弟子申枨,《史记》作申棠。……因枨有棠音,可悟古读“长”丁丈切,与党音相似,正是音和,非类隔。

(11)古读池如沱。《诗》“滮池北流”,《说文》引作“滮沱”。《周礼》职方氏,“并州,其川虖池”;《礼记》“晋人将有事于河,必先有事于恶池”,即滮沱之异文。

(12)古读廛如坛。《周礼》廛人,注,“故书廛为坛,杜子春读坛为廛”。“载师以廛里任国中之地”,注,“故书廛或为坛,司农读为廛”。

(13)古读秩如豑。《书》“平秩东作”,《说文》引作豑,从丰,弟声。……凡从失之字,如跌、迭、瓞、昳、佚,皆读舌音,则秩亦有迭音可信也。

(14)侄娣本双声字。《公羊·释文》“侄,大结反,娣,大计反”,此古音也。《广韵》,侄有“徒结”、“直一”两切。

(15)古读陈如田。《说文》“田,陈也”。陈完奔齐,以国为氏,而《史记》谓之田氏,是古田陈同声。

钱氏所举的例,不止这十五个,我不能全抄了。看他每

举一个例，必先证明那个例；然后从那些证明了的例上求出那“古无舌头舌上之分”的大通则。这里面有几层的归纳和几层的演绎。他从《诗释文》、《檀弓注》、《王制释文》各例上寻出“古读直如特”的一条通则，便是一层归纳。他用同样的方法去寻出“古读竹如笃”，“古读猪如都”等等通则，便是十几次的归纳。然后把这许多通则贯串综合起来，求出“古读舌上音皆为舌头音”的大通则，便是一层大归纳。经过这层大归纳之后，有了这个大通则，再看这个通则有没有例外。如字书读冲为虫，他便可应用这条大通则，说虫字古时也读如“同”。这是演绎。他怕演绎的证法还不能使人心服，故又去寻个体的例，如虫字的“直忠”和“都冬”两切，证明虫字古读如同。这又是归纳了。

这是汉学家研究音韵学的方法。三百年来的音韵学所以能成一种有系统有价值的科学，正因为那些研究音韵的人，自顾炎武直到章太炎都能用这种科学的方法，都能有这种科学的精神。

六

我再举一个训诂学的例。清代讲训诂的方法，到王念孙、王引之父子两人，方才完备。二王以后，俞樾、孙诒让一班人都跳不出他们两人的范围。王氏父子所著的《经传释词》，可算得清代训诂学家所著的最有统系的书，故我举的例也是从这部书里来的。古人注书最讲不通的，就是古书里所用的“虚字”。“虚字”在文法上的作用最大，最重要。古人没有文法学上的名词，一切统称为“虚字”，语词、语助词等等。已经是

很大的缺点了。不料有一些学者竟把这些“虚字”当作“实字”用，如“言”字在《诗经》里常作“而”字或“乃”字解，都是虚字，被毛公、郑玄等解作代名词的“我”字，便更讲不通了。王氏的《经传释词》全用归纳的方法，举出无数的例，分类排比起来，看出相同的性质，然后下一个断案，定他们的文法作用。我要举的例是用在句中或句首的“焉”字。

“焉”字用在句尾，是很平常的用法。例如“殆有甚焉”，“必有事焉”，都作“于此”解，那是很容易的。但是“焉”字又常常用在一句的中间或一句的起首，他的功用等于“于是”、“乃”、“则”一类的状词，大概是表时间的关系，有时还带着一点因果的关系。王氏举的例如下：

(1)《礼记·月令》，“命舟牧覆舟，五覆五反，乃告舟备具于天子，天子焉于是。始乘舟”。

(2)《晋语》，“尽逐群公子，乃立奚齐，焉于是。始为令于国。”

(3)《墨子·鲁问》，“公输子自鲁南游楚，焉于是。始为舟战之器”。

(4)《山海经·大荒西经》，“夏后开焉于是。始得歌九招”。

(5)《祭法》，“坛墠有祷，焉则。祭之；无祷乃止”。

(6)《三年问》，“故先王焉乃。为之立中制节”。

(7) 又，“焉使倍之，故再期也”。

(8)《大戴礼·王言》篇，“七教修，焉乃。可以守；三至行，焉乃。可以征”。

(9)《曾子·制言》篇，“有知，焉乃。谓之友；无知，焉谓之主”。

(10)《齐语》，“乡有良人，焉乃。以为军令”。

(11)《吴语》，“吾道路悠远，必无有二命，焉乃。可以济事”。

(12)《老子》，“信不足，焉于是。有不信”。

(13)《管子·幼官》篇，“胜无非义者，焉乃。可以为大胜”。

(14) 又《揆度》篇，“民财足则君赋敛焉乃。不穷”。

(15)《墨子·亲士》篇，“焉乃。可以长生保国”。

(16) 又《兼爱》，“必知乱之所自起，焉乃。能治之”。

(17) 又《非攻》，“汤焉乃。敢奉率其众以乡有夏之境”。

(18)《庄子·则阳》篇，“君为政，焉乃。勿卤莽；治民，焉乃。勿灭裂”。

(19)《荀子·议兵》篇，“若赴水火，入焉则。焦没耳”。

(20) 又，“凡人之动也，为赏庆为之，则见害伤焉乃。止矣”。

(21)《离骚》，“驰椒邱且焉于是。止息”。

(22)《九章》，“焉于是。洋洋而为客”，“焉于是。舒情而抽信兮”。

(23)《九辩》，“国有骥而不知乘兮，焉乃。皇皇而更索”。

(24)《招魂》，“巫阳焉乃。下招曰”。

(25)《远游》，“焉乃。逝以徘徊”。

(26) 僖十五年《左传》，“晋于是乎作爰田，晋于是乎作州兵”。《晋语》作“焉作辕田，焉作州兵。”是“焉”与“于是”同义。

(27)《荀子·礼论》篇，“三者偏亡，焉无安人”。《史记·礼书》用此文，焉作则。《老子》，“故贵以身为天下，则可寄天下”。《淮南·道应训》引此，则作焉。是“焉”与“则”同

义。

这种方法，先搜集许多同类的例，比较参看，寻出一个大通则来：完全是归纳的方法。但是以我自己的经验看起来，这种方法实行的时候，决不能等到把这些同类的例都收集齐了，然后下一个大断案。当我们寻得几条少数同类的例时，我们心里已起了一种假设的通则。有了这个假设的通则，若再遇着同类的例，便把已有的假设去解释他们，看他能否把所有同类的例都解释的满意。这就是演绎的方法了。演绎的结果，若能充分满意，那个假设的通则便成了一条已证实的定理。这样的办法，由几个有时只须一两个。同类的例引起一个假设，再求一些同类的例去证明那个假设是否真能成立：这是科学家常用的方法。假设的用处就是能使归纳法实用时格外经济，格外省力。凡是科学上能有所发明的人，一定是富于假设的能力的人。宋儒的格物方法所以没有效果，都因为宋儒既想格物，又想“不役其知”。不役其知就是不用假设，完全用一种被动的态度。那样的用法，决不能有科学的发明。因为不能提出假设的人，严格说来，竟可说是不能使用归纳方法。为什么呢？因为归纳的方法并不是教人观察“凡天下之物”，并不是教人观察乱七八糟的个体事物；归纳法的真义在于教人“举例”，在于使人于乱七八糟的事物里面寻出一些“类似的事物”。当他“举例”时，心里必已有了一种假设。如钱大昕举冲中、陟、直赵、竺……等字时，他先已有了一种“类”的观念，先有了一种假设。不然，他为什么不举别的整千整万的字呢？又如王氏讲“焉”字的例，他若先没有一点假设，为什么单排出这些句中和句首的“焉”字呢？汉学家的长处就在他们有假设通则的能力。因为有假设的能力，又

能处处求证据来证实假设的是非，所以汉学家的训诂学有科学的价值。道光年间有个方东树做了一部《汉学商兑》，极力攻击汉学家，但他对于高邮王氏的《经义述闻》，也不能不佩服，不能不说“实足令郑、朱俛首，自汉、唐以来未有其比”。这可见汉学家的方法精密，就是宋学的死党也不能不心服了。

七

我在上文已举了音韵学和训诂学的例，我现在再举清代校勘学作例。古书被后人抄写刻印，很难免去错抄错刻的弊病。譬如我做了一篇一百字的文章，写好之后，我自已校看一遍，没有错字。这个原稿可叫做“甲”。我的书记重抄一篇，送登《北京大学月刊》。因为“甲”是用草字写的，抄本“乙”误认了一个字，遂抄错了一个字。这篇“乙”稿拿去排印，商务印书馆的排工又排错了一字；这个印本，可叫做“丙”。这三个本子的“可靠性”有如下的比例：

“甲”本，100；“乙”本，99；“丙”本，97.02。

这一个本子，只经过三手，已比原本减少02.98的可靠性了。何况古代的著作，经过了一两千年的传抄翻印，哪能保得住没有错误呢。校勘学的发生，只是要救正这种“日读误书”的危险。但是这种校勘的工夫，初看似乎很容易，其实真不容易。譬如上文说的“丙”本，只须寻着我的“甲”本，细细校对一遍，就可校正了。但是这种容易的校勘是不常有的。有些古书并没有原本可用来校对，所有的古本，无论怎样古，终究是抄本。有时一部书只有一个传本，并无第二本。

校书的人既不可随意乱改古书，又不可穿凿附会，勉强解说，说详本篇第四章。自不能不用精密的方法，正确的证据，方才能使人心服。清代的校勘学所以能使人心服，正为他用的是科学的方法。

校勘学的方法可分两层说。第一是根据，第二是评判，根据是校勘时用来作比较参考的底本。根据大约有五种：(1)根据最古的本子。例如阮元的《论语注疏校勘记》引据的本子是：《汉石经残字》、《唐石经》、《宋石经》、皇侃《义疏》、《高丽本》、据陈鳣《论语古训》引的。《十行本》、宋刻的，元明修补的。《闽本》、明嘉靖时刊。《非监本》、明万历时刊。《毛本》明崇祯时刊。共计九种古本。(2)根据古书里引用本书的文句。例如《群书治要》、《太平御览》等书引了许多古书，可以用作参考。又如阮元校勘《论语》"君子耻其言而过其行"一句，先说："皇本、高丽本，而作之；行下有也。"这是前一种的根据。阮元又说："按《潜夫论·交际篇》，孔子疾夫言之过其行者，亦作之字。"这是第二种根据。又如《荀子·天论》，"内外无别，男女淫乱，则父子相疑，上下乖离"，这四项是平等的，不当夹一个"则"字。《韩诗外传》有这一段，没有"则"字；《群书治要》引的，也没有"则"字。故王念孙根据这两书，说"则"字是衍文。(3)根据本书通行的体例。最明显的例是《墨子·小取》篇，"辟也者，举也物而以明之也。"第二个"也"字，初看似乎无意思，故毕沅校《墨子》，便删了这个字。王念孙后来发现"《墨子》书通以也为他"一条通例，故说这个"也"字也是"他"字："举他物以明此物谓之譬"，这就明白了。他的儿子王引之又用这条通例来校《小取》篇"无也故焉"的"也"字也是"他"字；又"无故也焉"一句

也应该改正为“无也故焉”，那“也”字也是“他”字。后来我校《小取》篇，“是犹谓也者同也，吾岂谓也者异也”两句，也用这条通例来把第一和第三个“也”字都读作“他”字。（4）根据古注和古校本。古校本最重要的莫如陆德明的《经典释文》。古注自汉以来多极了，不能遍举。我且举两个应用的例。《易·系辞传》，“拟之而后言，议之而后动”，议字实在讲不通。《释文》云，“陆姚、桓元、荀柔之作仪”。“仪”字作效法解，与“拟”字并列，便讲得通了。《系辞》又有“几者，动之微，吉之先见者也”。我不懂得此处何故单说“吉”，不说“吉凶”。后来我读孔颖达《正义》说“诸本或有凶字者，其定本则无也”，方才知道唐初的人还见过有“凶”字的本子，可据此校改。后来我读《汉书·楚元王传》，“穆生曰，《易》称知几其神乎；几者，动之微，吉凶之先见者也”。此又可证我的前说。（5）根据古韵。我引王念孙《读书杂志》一段作例：

> 《淮南子·原道训》，“是故无所私而无所公，靡滥振荡，与天地鸿洞；无所左而无所右，蟠委错紾，与万物始终”。案始终当作终始。上文云，“水流而不止，与万物终始”。公洞为韵。右始为韵。右古读若“以”，说见《唐韵正》。若作始终，则失其韵矣。《俶真训》，“若夫真人则动溶于至虚而游于灭亡之野，骑蜚廉而从敦圄，驰于外方，外方据道藏本；各本作方外。休乎宇内，烛十日而使风雨，臣雷公，役夸父，妾宓妃，妻织女”。案“宇内”当为“内宇”。内宇犹宇内也，若林中谓之中林，谷中谓之中谷矣。内宇与外方相对为文。宇与野、圄、雨、父、女，为韵，野古读若“墅”，说见《唐韵正》。若作“宇内”则失其韵矣。

《说林》篇，“无乡之社，易为黍肉；无国之稷，易为求福。”案“黍肉”当作“肉黍”。后人以肉与福韵相协，故改为“黍肉”。不知福字古读若逼，不与肉为韵也。社黍为韵，社古读若墅。《说文》，社从示，上声。《甘誓》，“不用命戮于社”，与祖为韵。《郊特牲》，“而君亲誓社”，与赋、旅、伍为韵。《左传》闵二年，成季将生卜辞，“闲于两社”，与辅为韵。《管子·揆度》篇，“杀其身以衅其社”，与鼓、父为韵。稷福为韵。若作黍肉，则失其韵矣。

以上五项是校勘学的根据。但是这几种根据都有容易致误的危险。先说古本。我们所有的“古本”，已不知是经过了多少次口授手写的抄本了，其中难保没有错误。近人最崇拜宋版的书，其实宋版也有好坏，未必都可用作根据。次说古书转引本书的文句，也有两大危险。第一，引书的人未必字字依照原文，往往随意增减字句。第二，初引或不误，后来传抄翻印，难免没有错误。次说本书的通例，也许著书的人偶然变例。次说古注与古校本。古校本往往有许多种不同的，究竟应该从哪一个校本。古注本也有被后人妄改了的。例如《老子》二十三章，“信不足焉，有不信焉”。这句本当作“信不足，焉有不信。”看上文第六节。故王弼注云，“忠信不足于下，焉有不信也。”此据《永乐大典》本。但今本王注改作“忠信不足于下焉，有不信焉”，这便不成话了。最后说古韵的根据，有时也容易致误。我且引一条最可注意的例：

《易经·剥象传》：“君子得舆，民所载也；小人剥庐，终不可用也。”又《丰象传》，“丰其沛，不可大事也；折其右肱，终不可用也。”这两条的韵很不容易说明。顾炎武作《易音》，竟不懂“用”何以能与“载”“事”为

韵。杨宾实说，两“用”字皆“害”字之误。卢文弨赞成此说，说：“害在十四泰，载在十九代，事在七志，古韵皆得相通。古害字作舍，故易与‘用’字相混。”

这一说，从表面看去，似乎很圆满了。后来王念孙驳他道：“凡《易》言君子小人者，其事皆相反。君子得舆，小人剥庐，亦取相反之义，……非谓小人不能害君子也。右肱为人之所用，右肱折则终不可用，……折肱则害及肱矣，何言终不可害乎？今案‘用’读为‘以’。《苍颉》篇，‘用，以也’。用与以声近而义同，故用可读为以。犹‘集’与‘就’声近而义同，故集可读为就；‘戎’与‘汝’声近而义同，故戎可读为汝也。……《剥象传》以灾、尤、载、用为韵；《丰象传》以灾、志、事、用为韵，……于古音并属‘之’部。……若‘害’字则从丰声，丰读若介，于古音属‘祭’部，……在诸经中，与害为韵者。凡发、拨、大、达、败、晰、逝、外、末、说、辖、迈、卫、烈、月、揭、竭、世、艾、岁等字，皆属‘祭’部。遍考群经《楚辞》，未有与‘之’部之灾、尤、载、志、事等字同用者。至于《老》、《庄》诸子，无不皆然。是害与灾、尤、载、志、事五字，一属‘祭’部，一属‘之’部，两部绝不相通。”《经义述闻》卷二。

因为这些根据都容易弄错，故校勘学不能全靠根据。校勘学的重要工夫在于“评判”。校勘两字都是法律的名词，都含有审判的意思；英文“Textual Criticism”译言“本子的评判”。我们顾名思义，可知校勘学决不单靠本子或他种的根据，可知校勘重在细心的判断。上文王念孙校一个“用”字，便是评判的工夫。段玉裁有《与诸同志书论校书之难》一篇，说

这个道理最明白：

校书之难，非照本改字，不讹不漏之难也，定其是非之难。是非有二：曰底本之是非，曰立说之是非。必先定其底本之是非，而后可断其立说之是非。二者不分，轇轕如治丝而棼，如算之淆乱其法质，而瞀乱乃至不可理。

何谓底本？著书者之稿本是也。何谓立说？著书者所言之义理是也。

《周礼·轮人》："望而视其轮，欲其幎尔而下迤也。"自《唐石经》以下各本皆作"下迤"。唐贾氏作"不迤"。故《疏》曰："不迤者，谓辐上至毂，两两相当，正直不旁迤，故曰不迤也。"文理甚明。今各本疏文皆作"下迤"，下迤者，谓辐上至毂，两两相当，正直不旁迤，故曰下迤也。其语绝无文理，则非贾文之底本矣。此由宋人以《疏》合经《注》者，改《疏》之"不"字合经之"下"字，所仍之经非贾氏之经本也。然则经本有二，"下"者是欤？"不"者是欤？

曰，"下"者是也。"望而视其轮"，谓视其已成轮之牙。轮圜甚，牙皆向下迤邪，非谓辐与毂正直两两相当也。经下文，"县之以视其辐之直"，自谓辐。"规之以视其圜"，自谓圜。轮之圜在牙。上文"毂、辐、牙，为三材"，此言轮、辐、毂。轮即牙也。然则《唐石经》及各本经作"下"，是；贾氏本作"不"，非也。而义理之是非得矣。倘有浅人校《疏》文"下迤"之误，改为"不迤"，因以疏文之"不迤"，改经文之"下迤"，则贾疏之底本得矣，而于义理乃大乖也。……段氏共引五例今略。

故校经之法，必以贾还贾，以孔还孔，以陆还陆，以

杜还杜，以郑还郑，各得其底本，而后判其义理之是非，而后经之底本可定，而后经之义理可以徐定。不先正《注》、《疏》、《释文》之底本，则多诬古人。不断其互说之是非，则多误今人。……《经韵楼集》。

我们看了这种校勘学方法论，不能不佩服清代汉学家的科学精神。浅学的人只觉得汉学家斤斤的争辩一字两字的校勘，以为“支离破碎”，毫无趣味。其实汉学家的工夫，无论如何琐碎，却有一点不琐碎的元素，就是那一点科学的精神。

凡成一种科学的学问，必有一个系统，决不是一些零碎堆砌的知识。音韵学自从顾炎武、江永、戴震、钱大昕、段玉裁、王念孙直到章炳麟、黄侃研究古音的分部，声音的通转，不但分析更细密了，并且系统条理也更清楚明白了。训诂学用文字假借，声类通转，文法条例三项作中心，也自成系统。校勘学的头绪纷繁，很不容易寻出一些通则来。但清代的校勘学却真有条理系统，做成一种科学。我们试看王念孙《读〈淮南子〉杂志》的《后序》，说他订正《淮南子》共九百余条，推求“致误之由”，可得六十四条通则。这一篇一万二千字的空前长序《读书杂志》九之二十二。真可算是校勘学的科学方法论。又如俞樾的《古书疑义举例》的五、六、七，三卷也提出许多校勘学的通则，也可算是校勘学的方法论。

八

我想上文举的例很可以使读者懂得清代学者的治学方法了。他们用的方法，总括起来，只是两点。（1）大胆的假设，（2）小心的求证。假设不大胆，不能有新发明。证据不充足，

不能使人信仰。上文举的许多例,大概多偏重求证的一方面。我现在且引清学的宗师戴震论《尚书·尧典》"光被四表"的光字的历史作为最后的一条例,作为我这一篇方法论的总结束。

《尧典》"光被四表，格于上下"。蔡沈解"光"为"显"，这是最普通的解法。但是孔安国《传》说，"光，充也"。光字作显解，何等近情近理。为什么古人偏要解作"充"字呢?岂不是舍近而求远吗?但是戴震说：

> 《孔传》，"光，充也。"陆德明《释文》无音切。孔冲远《正义》曰，"光，充，《释言》文"。据郭本《尔雅》，"桄，颎，充也"。注曰，"皆充盛也"。《释文》曰，"桄，孙作光，古黄反"。用是言之，光之为充，《尔雅》具其义。……虽《孔传》出魏、晋间人手，以仆观此字，据依《尔雅》，又密合古人属词之法，非魏、晋间人所能，必袭取师师相传旧解，见其奇古有据，遂不敢易尔。后人不用《尔雅》及古注，殆笑《尔雅》迂远，古注胶滞，如光之训充，兹类实繁。余独以谓病在后人不能遍观尽识，轻疑前古，不知而作也。

戴震是不信伪《孔传》的人，但他却要为"光，充也"一句很不近情理的话作辩护士。我们且看他的说法：

> 《尔雅》桄字，六经不见。《说文》，"桄，充也"。孙愐《唐韵》，"古旷反"。《乐记》，"钟表铿铿以立号，号以立横，横以立武"。郑康成注曰，"横，充也。谓气作充满也。"《释文》曰，"横，古旷反"。《孔子闲居》篇，"夫民之父母乎，必达于礼乐之原，以致五至而行三无，以横于天下"。郑注曰，"横，充也"。疏家不知其义出《尔雅》。《尧典》古本必有作"横被四表"者。横被，广

被也。正如《记》所云，“横于天下”，“横于四海”，是也。横四表，格上下，对举。……横转写为桄，脱误为光。追原古初，当读“古旷反”，庶合充霩广远之义。

这真是大胆的假设。他见郭本《尔雅》的桄字在孙本作光，又见《说文》有“桄充也”的话，又见《唐韵》读桄为古旷反，而《礼记》的横字既训为充，又读古旷反——他看了这些事实，忽然看出他们的关系来，遂大胆下一个假设，说《尧典》的光字就是桄字，也就是横字。但是《尚书》的各本明明都作“光”字。戴震于是更大胆的提出一个很近于武断的假设，说“《尧典》古本必有作横被四表者。”这话是乾隆乙亥1755。年《与王内翰凤喈书》里说的。过了两年1757。钱大昕和姚鼐各替他寻着一个证据：

(证一)《后汉书·冯异传》有“横被四表，昭假上下”。

(证二)班固《西都赋》有“横被六合”。

过了七年多，1762。戴震的族弟受堂又替他寻着两个证据：

(证三)《汉书·王莽传》，“昔唐尧横被四表”。

(证四)王褒《圣主得贤臣颂》，“化溢四表，横被无穷”。

过了许多年，他的弟子洪榜又寻得一证：

(证五)《淮南·原道训》，“横四维而含阴阳”。高诱注，“横读桄车之桄”。是汉人横桄通用，甚明。

他的弟子段玉裁又寻得一证：

(证六)李善注《魏都赋》，引《东京赋》“惠风横被”。今本《东京赋》作“惠风广被”，后人妄改也。

这一个字的考据的故事，很可以表示清代学者做学问的真精神。假使这个光字的古本作横已无法证实了，难道戴震就不敢下那个假设了吗？我可以断定他仍是要提出这个假设

的。如果一个假设是站在很充分的理由上面的，即使没有旁证，也不失为一个很好的假设。但他终究只是一个假设，不能成为真理。后来有了充分的旁证，这个假设便升上去变成一个真理了。

戴震自己论这个字的考据道：

> 述古之难，如此类者，遽数之不能终其物。六书废弃，经学荒谬，二千年以至今。……仆情僻识狭，以谓信古而愚，愈于不知而作。但宜推求，勿为株守。例以光之一字，疑古者在兹，信古者亦在兹。

“但宜推求，勿为株守”八个字是清学的真精神。

附记：此篇第一至第六章是民国八年八月作的；第七章是九年春间作的；第八章是十年十一月作的。相隔日久，中间定有不贯串之处。将来有暇时，当细细修正。

十，十一，三

据北京大学出版社 1999 年出版之《胡适文集》本

胡适著述要目

《中国哲学史大纲》（卷上）

上海商务印书馆　1919年

《尝试集》

上海亚东图书馆　1920年

《胡适文存》

上海亚东图书馆　1921年

《先秦名学史》

英文本　上海商务印书馆代排印

亚东图书馆　1922年

中文本　上海学林出版社　1983年

《章实斋先生年谱》

上海商务印书馆　1922年初版　1931年增订再版

《科学的古史家崔述》

《国学季刊》1卷2期　1923年

《胡适文存二集》

上海亚东图书馆　1924年

《介绍几本新出版的史学书》

《现代评论》4 卷 91、92 期　1926 年

《戴东原的哲学》

上海亚东图书馆　1927 年

《白话文学史》

上海新月书店　1928 年

《庐山游记》

上海新月书店　1928 年

《人权论集》

上海新月书店　1929 年

《胡适文存三集》

上海亚东图书馆　1930 年

《胡适文选》

上海亚东图书馆　1930 年

《中国中古思想史长编》

上海中国公学油印本　1930 年

台北胡适纪念馆影印稿本　1971 年

《神会和尚遗集》

上海亚东图书馆　1930 年

《淮南王书》

上海新月书店　1931 年

《宪政问题》

《独立评论》第 1 号　1932 年

《陈独秀与文学革命》

北平《世界日报》 1932 年 10 月 30 日、31 日

《中国历史的一个看法》

天津《大公报》 1932年12月6日～9日

《中国中古思想史提要》

北京大学出版部　1932年

《评柳诒徵编著〈中国文化史〉》

《清华学报》8卷2期　1933年

《中国无独裁的必要与可能》

《独立评论》第130号　1934年

《答丁在君先生论民主与独裁》

《独立评论》第133号　1934年

《四十自述》

亚东图书馆　1935年

《胡适论学近著》

上海商务印书馆　1935年

《南游杂忆》

上海良友图书公司　1935年

《〈崔东壁遗书〉序》

天津《大公报·图书副刊》 1936年4月30日

《颜李学派的程廷祚》

《国学季刊》5卷3号　1936年

《再谈谈宪政》

《独立评论》第236号　1937年

《藏晖室剳记》

上海亚东图书馆　1939年

后改名《胡适留学日记》　上海商务印书馆　1947年

《中国章回小说考证》

实业印书馆 1942年

《考据学的责任与方法》

天津《大公报·文史周刊》 1946年10月16日

《海外读书笔记》

天津《大公报·文史周刊》 1946年10月23日；11月10日、17日、20日；1947年1月1日

《胡适的时论》

北平独立出版社 1948年

《齐白石年谱》（与黎锦熙、邓广铭合著）

上海商务印书馆 1949年排印

《我们必须选择我们的方向》

台北自由中国社 1949年

《胡适言论集》

台北自由中国社 1953年

《丁文江的传记》

台北中央研究院丁文江先生逝世20周年纪念刊，1956年11月

台北启明书局出版单行本 1960年

《胡适手稿》（影印10函30册）

台北胡适纪念馆 1966～1970年

《胡适禅学案》 日本柳田圣山编

台北中正书局 1975年

《胡适作品集》（37册）

台北远流出版事业股份有限公司 1986年

《**胡适的日记**》（影印 18 册）

台北远流出版事业股份有限公司　1990 年

《**胡适遗稿及秘藏书信**》（影印 42 册）　耿云志编

黄山书社　1994 年

《**胡适书信集**》　耿云志、欧阳哲生编

北京大学出版社　1996 年

责任编辑／张惠芝
校　读／徐　麟
装帧设计／慈立群
内文设计／孙雪松　赵中伟

二十世纪即将过去□中国历史学经历了一个变革创新的世纪□兴旺丰收的世纪□成绩显著□名家辈出□值得大家去研究和总结□本社出版的二十世纪中国史学名著□旨在系统地展示这个世纪的史学成果□把最具代表性的历史学家的著作奉献给读者



ISBN 7-5434-4236-1



ISBN 7-5434-4236-1
K·176　定价　26.10 元